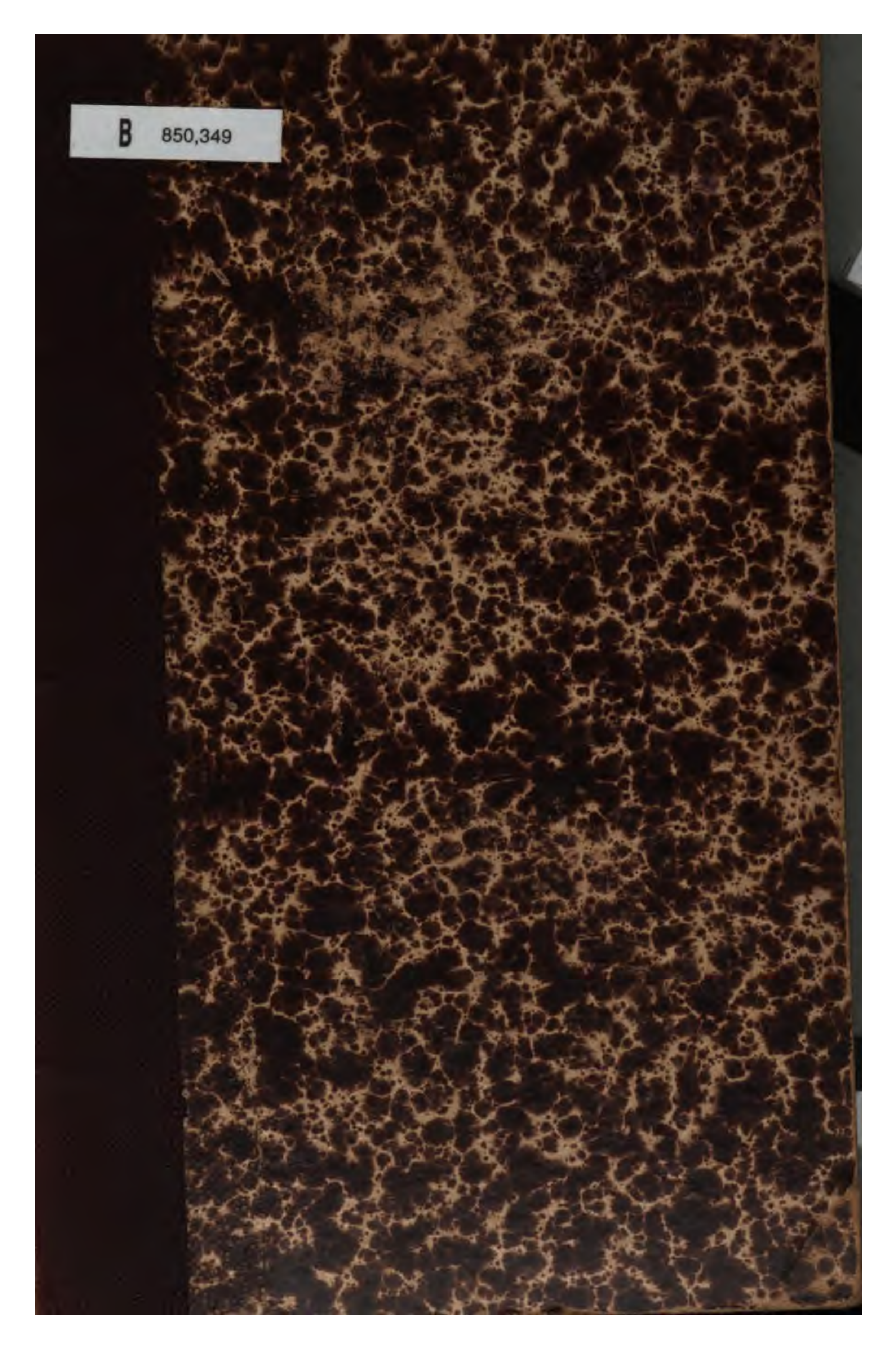
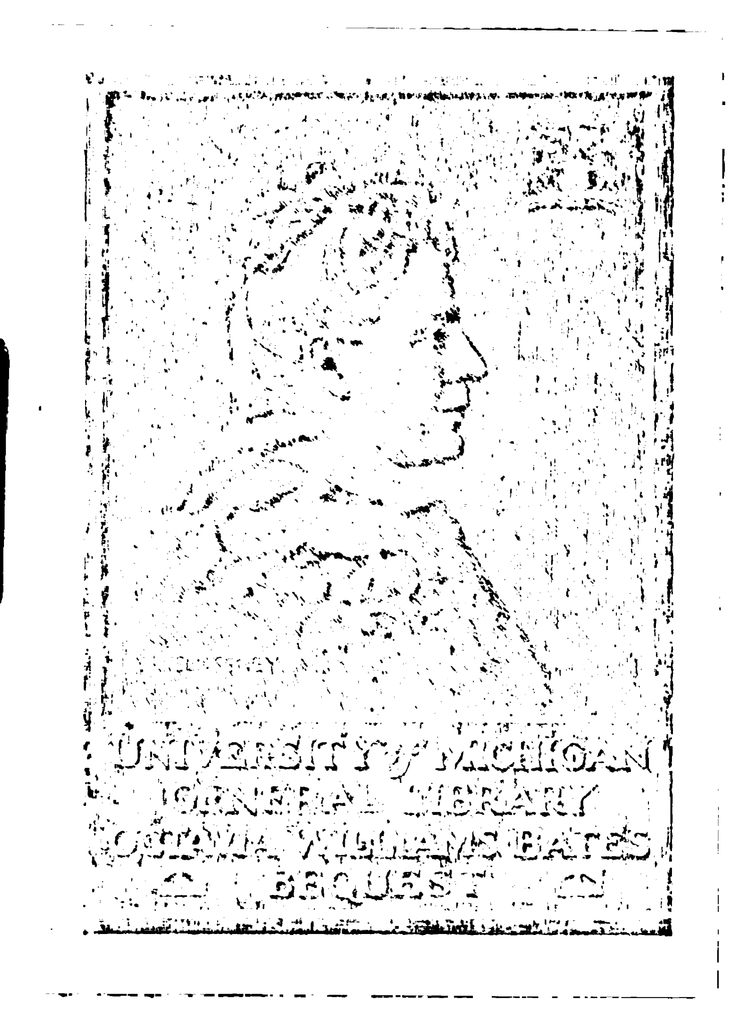
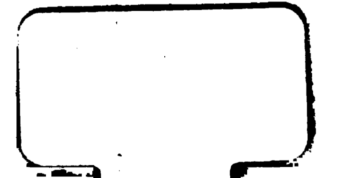



UNIVERSITY of MICHIGAN
GENERAL LIBRARY
OCTAVIA WILLIAMS BATES
BEQUEST



REVUE

Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain.

Imprimerie POLLEUNIS & CEUTERICK, 30, rue des Orphelins, Louvain.
Ancienne Maison Lefever Frères et Sœur.

Même Maison à Bruxelles, 37, rue des Ursulines.

Revue
Néo-Scolastique

PUBLIÉE

par la Société Philosophique de Louvain

Directeur : D. MERCIER

Secrétaire de la Rédaction : M. DE WULF



N° 8 de la collection

LOUVAIN
IMPRIMERIE POLLEUNIS & CEUTERICK
30, RUE DES ORPHELINS, 30

1895

A NOS LECTEURS.

La *Revue Néo-scolastique* est issue d'un poussée en avant des idées, dont un pape clairvoyant et énergique s'est fait le promoteur.

Périodiquement un groupe de travailleurs s'unissait, qui tous, avaient consacré de longs labeurs à l'étude de la philosophie. On y discutait des théories de la science moderne, pour les mettre aux prises avec les données de la philosophie d'Aristote et du moyen âge. Sur plus d'un point, leur accord ne parut pas impossible. Lentement, la conviction se forma que le discrédit de la philosophie scolastique auprès des savants, est le fruit du préjugé et de l'ignorance bien plus que le résultat d'une étude raisonnée et réfléchie.

Contribuer à faire la vérité sur ce point, parut à tous une tâche digne d'efforts et capable d'attirer l'attention de tout esprit scientifiquement loyal et intègre.

Aujourd'hui le groupe a fait place à une *Société philosophique* à qui des personnalités marquantes de l'étranger ont prêté leur concours.

Parmi ses rédacteurs ordinaires, la *Revue Néo-scolastique* compte aussi le corps enseignant d'une école nouvelle, née au sein de l'université de Louvain, et dont Léon XIII a daigné lui-même dicter la charte constitutionnelle.

L'*Institut supérieur de philosophie* a pris sa place au grand soleil ; il poursuit avec confiance, dans l'exécution d'un vaste programme, l'enseignement coordonné des sciences et de la philosophie.

Les nombreux abonnés de la *Revue Néo-scolastique* ont compris que sous ce programme vibre une œuvre. Leur adhésion bienveillante nous a permis de travailler au grand jour. Grâce à eux, la *Revue* a pu percer l'atmosphère de scepticisme au milieu duquel doit se déployer toute entreprise intellectuelle qui rompt avec de routinières préoccupations : nous leur en exprimons notre plus vive reconnaissance.

Merci aussi aux ainés de la presse, de la presse périodique surtout qui nous a réservé l'accueil le plus flatteur.

Leurs encouragements nous prouvent que notre programme n'est pas une utopie.

Pour le mieux suivre et le mieux réaliser, nous essaierons de racheter par de plus fructueux efforts les débuts imparfaits et les tâtonnements d'une première année.

La Rédaction.

I.

La théorie des trois vérités primitives.

Il s'agit, dans les pages qui vont suivre, du problème de la certitude.

Non pas de la solution du problème, mais plutôt de la critique d'une théorie qui, à notre avis, en détermine mal la *position*.

Cette théorie, dite des trois vérités primitives, ne tient pas un compte exact de la nature du problème que soulève la science certaine, et, par suite, définit mal les *conditions d'esprit* dans lesquelles il faut l'aborder.

Notre but, plus négatif que positif, est de dissiper certaines équivoques auxquelles les partisans de cette théorie se laissent entraîner et de mieux préciser *l'état initial légitime de l'intelligence* humaine au moment où elle aborde l'étude critique des fondements de la science certaine.

*
* *

Nos connaissances intellectuelles, envisagées au point de vue critique, sont de deux ordres différents, les unes *spontanées*, les autres *réfléchies*.

Les premières, fruit naturel, nécessaire, de l'intelligence en contact avec la réalité, sont les *données* du problème de la certitude.

Les secondes, produit de la réflexion, forment le contrôle librement voulu, que l'esprit exerce sur les premières.

C'est dans ce contrôle que réside l'analyse de la science certaine; c'est de là que peut surgir la certitude scientifique.

Spontanément, nous nous laissons aller à différentes convictions d'ordre moral et religieux; nous admettons, par exemple, l'existence d'un Être suprême, la liberté, la spiritualité de notre âme, l'existence d'une vie future.

Spontanément, l'homme de science a foi dans les principes sur lesquels reposent les conclusions qui occupent sa vie, il y est fermement attaché, il n'hésite pas.

Naturellement et invinciblement, nous sommes persuadés qu'il y a un monde extérieur, que les faits qui se passent en nous ont une réalité autre que leur existence phénoménale.

Les principes, surtout ceux de l'ordre idéal, à la contemplation desquels s'arrête la spéculation mathématique ou métaphysique, nous paraissent *spontanément* d'une si lumineuse évidence, que les nier ou les révoquer sérieusement en doute nous semble chose impossible.

Et cependant, ce que la nature laissée à elle-même nous fait regarder comme irrévocablement certain devient, à certaines heures de *réflexion*, l'objet de doutes obsédants.

Je suis certain, je le veux, des propositions que je viens d'énumérer; j'en suis certain, c'est-à-dire que j'y suis déterminément attaché; *certitudo est determinatio ad unum* observe saint Thomas, lorsqu'il définit la certitude sous son aspect psychologique; je les crois vraies, aussi longtemps que ma nature intelligente se laisse aller à la sollicitation exclusive des objets qu'elle considère.

Mais, fais-je bien de me laisser ainsi emporter par ma nature? Ce que je tiens spontanément pour vrai, est-ce vrai? Moi, qui ai la *puissance de réfléchir* sur mes assentiments spontanés, ne *dois-je* pas y réfléchir?

Or, posé que je les cite au tribunal de la réflexion, à quelle conclusion finale aboutirai-je?

L'œil voit et se repose dans la contemplation d'une lumière en harmonie avec sa puissance visuelle. Que cette lumière

soit une lumière réelle qui vient l'impressionner du dehors, ou que ce soit un phosphène qui surgit du dedans, peu importe, l'œil voit, le sujet sentant se sent voir, il en est agréablement ou désagréablement impressionné. C'est tout.

Mais lorsque l'intelligence voit, elle peut revenir sur sa vision directe, examiner réflexivement la lumière qui a provoqué sa vision mentale et se demander s'il y a une lumière *réelle* en dehors du sujet qui voit et, supposé qu'il y en ait une, si elle est telle qu'elle est perçue. En d'autres mots, la vision intellectuelle est-elle la *perception* de quelque chose qui est, indépendamment de l'activité mentale ou constitue-t-elle un phénomène d'*hallucination toute subjective ?*

Tel est, en substance, le problème de la certitude.

Il revient à se demander s'il y a, au service de l'intelligence humaine, ce que Montaigne appelait un « instrument judicatoire », un moyen de discerner entre ce qui est vrai et ce qui n'est pas vrai, entre un jugement conforme à la réalité et un jugement en désaccord avec elle.

Cet instrument judicatoire, ce moyen de discernement, cette note distinctive du vrai, nous l'appelons couramment le *critère de la vérité.*

Il peut y avoir plus d'un critère spécial de vérité, mais, tôt ou tard, il faut bien en arriver à *un* critère, fondamental et primordial.

Le *scepticisme* nie qu'il existe un critère de vérité, garantie de la légitimité de la certitude de l'esprit.

Le *dogmatisme* affirme qu'il y en a un.

Certains dogmatistes l'ont cherché dans une autorité *extrinsèque*, celle d'une Révélation extérieure faite par Dieu à l'humanité. Mais il est manifeste que la foi à la Révélation présuppose des convictions rationnelles et, par conséquent, un motif *intrinsèque* de certitude antérieur à la foi.

Et ce motif ne peut-être, comme Jacobi, Reid et tous les adeptes de la philosophie écossaise l'avaient voulu, le *fait*

même de notre *adhésion naturelle*. Car une pareille adhésion, pour irrésistible qu'elle soit spontanément, ne peut satisfaire une intelligence capable de réfléchir sur la cause déterminante de ses assentiments. L'adhésion réfléchie ne pourra se produire et être irrésistible à son tour, que si l'intelligence aperçoit en dehors d'elle-même un *motif* à son assentiment, en un mot, si elle se reconnait en possession d'un critère à la fois intrinsèque et *objectif* de vérité.

Y a-t-il un critère interne, objectif de vérité ? Quel est-il ?

Formule nouvelle, mais identique au fond à la précédente, du problème fondamental de la certitude.

Ce n'est pas de ce problème qu'il s'agit ici, nous l'avons déclaré dès le début.

Ce n'est pas à ce problème que s'applique directement la théorie dite des trois vérités primitives.

Celle-ci porte sur une question que nous appellerions volontiers *préalable* : Dans quelles conditions l'esprit humain doit-il aborder le problème capital énoncé à l'instant ?

De ces conditions dépendra évidemment le succès ou l'insuccès des recherches critiques auxquelles ce problème donne lieu. D'elles aussi dépendra la sincérité du débat entre le scepticisme et le dogmatisme.

Quel est donc *l'état d'esprit* dans lequel il faut se placer pour aborder le problème de la certitude et viser à le résoudre ?

Nous retrouvons ici le scepticisme et le dogmatisme en présence.

Pour le *scepticisme*, l'état initial de l'esprit, c'est le doute. Sous prétexte qu'il ne faut rien préjuger, le scepticisme pose en principe que la raison humaine est incapable d'arriver au vrai. Il tient la raison pour radicalement suspecte ; la raison est pour lui dans le cas du témoin menteur, auquel on ne croit plus ; ses informations sont toutes sujettes à caution ; donc, le doute, rien que le doute.

Peu importe, d'ailleurs, que le doute soit réel ou méthodique; entre les deux, il n'y a qu'une différence de procédé.

Lorsque Descartes déclare qu'il rejette « comme absolument faux tout ce en quoi il pourrait imaginer le moindre doute, » afin de voir « s'il ne resterait point après cela quelque chose en sa créance qui fût absolument indubitable ; » lorsqu'il dit expressément qu'il s'est résolu de « *feindre* que toutes les choses, qui lui étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de ses songes » ; il témoigne de la droiture de ses intentions et du désir qu'il a de sauver du naufrage sa foi religieuse et ses convictions spontanées sur Dieu et sur le monde ; mais la logique ne se laisse pas arrêter par les aspirations, nobles ou basses, de la volonté.

Posé la thèse ou la fiction du doute universel, il n'y a plus possibilité d'en sortir. La bonne foi de Descartes a été surprise. C'est par un vice de logique qu'il s'est cru autorisé à formuler plus tard un prétendu principe, l'existence du moi, comme base de vérités ultérieures.

Le doute universel, soit réel, soit méthodique, conduit donc inévitablement à la négation de la science certaine.

A ces négations radicales, les *dogmatiques* ont fréquemment opposé l'affirmation de trois vérités qu'ils considèrent comme fondamentales, nécessairement indéniables, appelées par eux « vérités primitives » : à savoir, l'affirmation d'un premier principe, le principe de contradiction, l'affirmation d'un premier fait, l'existence du moi, enfin l'affirmation d'une première condition, l'aptitude de la raison à connaître la vérité.

Impossible, dit-on, de nier ou de mettre en doute aucune de ces trois vérités sans les affirmer du même coup.

Elles forment donc la base indémontrable de toute science certaine, c'est sur elles que doit inévitablement reposer l'édifice de la philosophie [1]).

[1]) « Philosophi munus est 1º ut inquirat quænam sint primitivæ ac fundamentales veritates, quibus certitudo omnis ac scientia innititur : 2º ut ostendat eas a philosopho admitti sine demonstratione non modo posse, sed plane debere.

C'est cette théorie des trois primitives que nous nous proposons d'examiner.

" Propositio : Cum multa sint, quæ demonstrari nec possunt nec debent, primitivæ tamen veritates, quas ante omnem philosophicam inquisitionem fundamenti loco supponere necesse est sunt tantummodo tres : videlicet,

1o Factum primum, quod est existentia propria.

2o Principium primum, quod est contradictionis principium : idem non potest simul esse et non esse.

3o Conditio prima, nempe rationis aptitudo ad veritatem assequendam.

Sane, et æquum est, et necessarium, ut ante philosophiam philosophi existentia, ante demonstrationes demonstrationum omnium principium, et ante scientiam scientiæ possibilitas in tuto sit posita.

" Præterea cum duplex sit cognitionum nostrarum ordo, idealis et realis in utroque primum aliquod inveniri debet : in ordine ideali *principium primum*, in ordine reali *primum factum*. Utrumque simul ad constituendam scientiam necessarium est, sed unumquodque per se insufficiens. Nam principium abstractum non potest parere scientiam nisi hypotheticam, factum autem solum infecundum per se est, et ad quidpiam concludendum ineptum. Sed præter hæc tertium aliquod insuper requiritur, quod utrumque inter se ordinem componat, per quod et facta ad ordinem idealem transvehi et ideæ rebus applicari possint : hoc autem non habebis, nisi ponas mentem posse habere ideas objectis conformes. Patet igitur fundamentales veritates esse omnino tres, ita ut, vel una vel altera sublata, totum humanæ certitudinis ædificium necessario corruat.

" Quod autem veritates istæ a philosopho admitti absque demonstratione et possint et debeant, ex eo manifestum est, quod 1o nulla egent demonstratione ; 2o omnem demonstrationem refugiunt ; 3o ipsa negatione vel dubitatione affirmantur. „ Ton Giorgi, *Institutiones Philosophicæ*, vol. I. Pars II. Cap. III, nn. 425 et 426.

Ton Giorgi renvoie à Balmes qui, dans sa philosophie fondamentale, avait écrit : " Descartes, qui recherchait avec tant d'empressement l'unité, se heurta dès les premiers pas contre ce phénomène triple : *un fait, une vérité objective, un criterium ;* un fait, dans la conscience du *moi ;* une vérité objective dans le rapport nécessaire de la pensée avec l'existence ; un criterium dans la légitimité de l'évidence des faits. (Balmes, *Phil. fondam.* I, 68.)

" Il faut admettre, *en tout jugement,* *) écrit le P. Castelein, trois vérités premières qui ne peuvent ni ne doivent se démontrer à savoir : *a) un fait,* l'existence de notre raison ; *b) une condition,* l'aptitude de notre raison à bien juger **) *c) un principe,* le principe de contradiction (et d'identité), ou la différence de l'être et du néant. „ Castelein, *Logique*, Namur, 1887, p. 402.

---

*) Il y a ici une nuance d'expression importante, sur laquelle nous appelons l'attention ; le P. Ton Giorgi avait dit : *Ante* omnem philosophicam inquisitionem ; le P. Castelein dit : *En* tout jugement.

**) Notons que l'auteur ne parle pas de l'aptitude à juger ou à réfléchir, ce que le sceptique le plus décidé accorderait, mais de l'aptitude à *bien juger*, ce qui fait tout juste l'objet du débat entre le scepticisme et le dogmatisme.

Nous croyons qu'elle ne répond pas au véritable problème de la certitude, et nous sommes d'avis, au surplus, qu'en elle-même, elle est inadmissible, parce que qu'elle pèche en plus d'un point, par défaut et par excès.

*
* *

La théorie des trois vérités primitives ne répond pas au problème qu'elle doit résoudre.

Ce problème, nous l'avons posé sommairement plus haut. Il s'agit de savoir si l'état de certitude a pour cause adéquate une propension irrésistible du sujet pensant ou s'il est objectivement *motivé*.

Sans doute, il y a des propositions primordiales qu'il est impossible de nier, parce que leur négation renferme implicitement leur affirmation : tel, le principe de contradiction ; telle, l'affirmation de l'existence du sujet pensant.

Mais le sceptique n'a aucun intérêt à contester ce fait de conscience. La vraie question entre lui et nous n'est pas de savoir si nous éprouvons des assentiments spontanément irrésistibles, psychologiquement indéniables, c'est chose accordée, ce sont les données même du problème; toute la question est de savoir quelle est la cause de ces assentiments; il s'agit de voir, comme nous le rappelions à l'instant, si la nécessité indéniable d'affirmer telle ou telle proposition que nous tenons spontanément pour certaines, résulte adéquatement de la constitution du sujet pensant, ou si elle est due à l'influence déterminante d'une cause objective.

La question fondamentale de la certitude est là; le reste est accessoire et ne peut qu'embarrasser la discussion.

Néanmoins, une chose échappe à toute critique, et en cela nous nous rallions à la théorie courante : il y a des vérités primitives ou, plus exactement, il y a des vérités immédiates, qui sont connues par elles-mêmes, sans le secours obligé d'une démonstration.

La plupart des vérités qui composent le savoir humain n'ont

point ce caractère, elles ne deviennent certaines que par l'intermédiaire de la démonstration. Mais il faut admettre que toutes ne sont pas dans ce cas, sous peine de nier la possibilité de la science 1).

La conscience atteste, d'ailleurs, qu'il y a, en effet, des vérités *immédiates*, dont le rapport est saisi directement, sans l'emploi d'un moyen terme : telle, la proposition que le tout est égal à la somme de ses parties, ou, cette autre, que si, à des quantités égales on ajoute des quantités égales, les sommes sont égales, et ainsi de suite.

Il y a donc, nous en convenons, des propositions immédiates ou, si l'on aime mieux cette façon de parler, des vérités primitives. La certitude de la science *démonstrative* n'est possible, qu'à la condition de reposer finalement sur des propositions de ce genre.

Est-ce à dire qu'il y ait *trois* vérités immédiates, fondement des connaissances médiates, *trois* vérités primitives?

Il n'y en a ni une, ni deux, ni trois. Il y en a un nombre indéterminé. Chaque science particulière a les siennes; les mathématiques ont les leurs, Euclide en a dressé le catalogue

(1) " Quod necessarium sit ut certa cognitio aliquorum habeatur sine demonstratione, sic probat Aristoteles.

Necesse est scire priora, ex quibus est demonstratio : sed hæc áliquando contingit reducere in aliqua immediata, alias oporteret dicere quod inter duo extrema scilicet subjectum et prædicatum, essent infinita media in actu. Et plus, quod non esset aliqua duo accipere, inter quæ non essent infinita media. Qualitercumque autem media assumantur, est accipere aliquid alteri immediatum. Immediata autem cum sint propria, oportet esse indemonstrabilia. Et ita patet quod necesse est haberi aliquorum scientiam sine demonstratione. Si ergo quæratur quomodo immediatorum scientia habentur? respondendum quod non solum immediatorum est scientia, immo etiam cognitio eorum est principium totius scientiæ. Nam ex cognitione principiorum demonstratur cognitio conclusionum, quarum proprie est scientia. Ipsa autem principia immediata non per aliquod medium extrinsecum cognoscuntur, sed per cognitionem propriorum terminorum. Scito enim quid totum et quid pars, cognoscitur quod omne totum est majus sua parte; quia in talibus propositionibus, ut supradictum est, prædicatum est in ratione subjecti. Et ideo rationabiliter cognitio horum principiorum est causa cognitionis conclusionum, quia semper id quod est per se, est causa ejus, quod est per aliud. " S. THOMAS, *in I Post. Anal.*, lect. 7ª.

au début de ses *Éléments* ; la métaphysique aussi a ses axiomes indémontrables. Dans le sens que nous avons tâché de préciser, il y a donc autant de vérités primitives que de prémisses indémontrables, connues par elles-mêmes, à la base de nos raisonnements scientifiques ou philosophiques. C'est ce qui nous fait dire que la théorie des *trois* vérités primitives pèche *par défaut*.

Nous ajoutons qu'elle pèche *par excès*.

En effet, des trois vérités que les partisans de cette théorie appellent primitives, deux au moins n'ont pas ce caractère ; et la troisième, le principe de contradiction, ne peut elle-même être rangée parmi les vérités « primitives », « fondamentales », qu'au prix d'une équivoque.

Le *principe de contradiction* est bien, en effet, un principe de la science certaine, en ce sens qu'il est la condition d'évidence de toute certitude et que, par conséquent, toute affirmation certaine l'énonce implicitement. Mais ce n'est pas une prémisse sur laquelle puisse *reposer* une combinaison scientifique.

Le principe de contradiction, comme le principe d'identité et le principe du tiers exclu, constitue pour l'intelligence une *règle directrice;* ce n'est pas, à proprement parler, un moyen de démonstration pour l'acquisition de connaissances ultérieures.

Chaque fois que, émettant un jugement, nous énonçons un rapport entre un prédicat et un sujet, le principe de contradiction nous permet de voir que le rapport est tel qu'il est; il dirige donc l'énonciation que nous formulons, mais il n'entre pas comme *prémisse* dans la démonstration de vérités plus complexes, à la façon des principes dont la notion de quantité, par exemple, fournit les éléments en arithmétique ou en géométrie.

Il nous semble résulter de ces considérations que, si le principe de contradiction est une vérité première, en ce sens qu'il est enveloppé dans toutes les affirmations de l'esprit et forme toujours leur condition d'évidence, il n'est pas cependant

une vérité primitive, dans le sens de vérité fondamentale, *veritas fundamentalis*, comme dit Ton Giorgi, prémisse nécessaire à toute démonstration.

Encore moins l'existence du sujet pensant et l'aptitude de la raison à connaître le vrai, forment-elles l'objet de propositions primitives dans le sens y attaché par les partisans de la théorie.

Parlons d'abord de l'*existence du sujet pensant*.

La doctrine de saint Augustin, [1]) reprise au XIII[e] siècle par saint Thomas : « *In hoc aliquis percipit se animam habere et vivere et* ESSE, *quod percipit se sentire et intelligere et alia hujusmodi vitæ opera exercere* » [2]), doctrine formulée plus tard avec éclat par Descartes dans son fameux : « Je doute, donc je suis », résume une vérité d'évidence immédiate et que l'on ne peut nier ou révoquer en doute sans l'affirmer malgré soi.

« De même que l'esprit ne peut pas douter qu'il ait conscience de quelque chose, écrit Kleutgen, de même il ne peut douter que l'objet de cette conscience, par exemple sa pensée, n'existe réellement en lui, parce que dans l'une et l'autre, dans la conscience et dans la pensée, se révèle à l'esprit un seul et même être, c'est-à-dire son propre être » [3]).

1) " Et sumus, et nos esse novimus. et id esse ac nosse diligimus. In his autem tribus quæ dixi, nulla nos falsitas veri similis turbat. Non enim ea, sicut illa quæ foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, sapores gustando, dura et mollia contrectando sentimus, quorum sensibilium etiam imagines eis simillimas, nec jam corporeas, cogitationes versamus, memoria tenemus, et per ipsas in istorum desideria concitamur : sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium : quid si falleris ? si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest : ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum si fallor, quomodo me esse fallor, quando certum est me esse, si fallor ? Quia igitur essem qui fallerer procul dubio in eo quod me novi esse, non fallor. " *De civ. Dei*, XI, 26.

2) *Qq. disp. de veritate*, q. x, de mente, art. 8.

3) KLEUTGEN, *La phil. scol.*, II, nº 331. Paris, 1869.

Au surplus, l'affirmation de l'existence du moi est, selon nous, à la base de toute certitude relative au monde extérieur.

C'est donc une vérité primitive dans la série des connaissances qui ont pour objet l'ordre *réel*.

Mais ce n'est pas une vérité primitive par rapport *à l'universalité* de nos connaissances certaines.

Or, c'est bien de l'universalité de nos connaissances, idéales et réelles à la fois, qu'il est question dans la recherche du dernier fondement de la certitude.

Les connaissances de l'esprit humain se répartissent en deux catégories, celles de l'ordre *idéal* et celles de l'ordre *réel*. Le rapport énoncé par les premières est indépendant de l'existence des êtres contingents, y compris celle du sujet pensant ; les secondes seules se rapportent aux existences.

Lorsque je dis, par exemple, qu'un produit ne change pas quand on intervertit l'ordre des facteurs, je n'ai pas besoin de voir réalisé, en des choses concrètes, le rapport que j'énonce ; il me suffit de concevoir des choses possibles, pour voir aussitôt que le rapport entre elles est vrai, nécessairement vrai, et que les choses concrètes, s'il y en a en dehors de moi, doivent réaliser et, par conséquent, réalisent en fait le rapport que j'ai mentalement conçu.

La certitude des vérités de l'ordre idéal est donc indépendante de la certitude de l'existence du moi.

Évidemment, si je n'existais pas, je ne concevrais pas plus les rapports abstraits de l'ordre idéal que les relations concrètes de l'ordre réel, mais cela prouve tout simplement que l'existence d'un sujet capable de penser est la condition *sine qua non*, dans l'ordre ontologique, d'un acte de pensée ; cela ne prouve pas que, dans l'ordre logique, la connaissance du moi pensant, moins encore l'affirmation certaine de l'existence du moi pensant constitue une des bases indispensables de toute certitude.

Nous venons d'assister à une confusion manifeste entre l'ordre logique et l'ordе ontologique.

La même confusion se produit à propos de la troisième vérité prétendument primitive, *l'aptitude de la raison à connaître la vérité*, c'est-à-dire, selon l'explication de Ton Giorgi lui-même et de ceux qui l'ont suivi, l'aptitude à connaître les choses telles qu'elles sont réellement.

Si vous n'admettez pas, nous dit Ton Giorgi, avant toute enquête sur les fondements de la science certaine, *ante omnem philosophicam inquisitionem*, que l'intelligence est apte à connaître la vérité, vous n'arriverez jamais à une conclusion dogmatique.

En face du scepticisme, réel ou méthodique, qui, par conviction ou par fiction, proclame l'inaptitude essentielle de l'intelligence à saisir le vrai, il n'y a pour le dogmatisme qu'une seule attitude possible, c'est l'affirmation fondamentale, antérieure à toute recherche particulière et à toute discussion, de l'aptitude native de l'intelligence à connaître les choses telles qu'elles sont.

En effet, supposé que vous doutiez de l'aptitude de l'esprit à connaître *la* vérité, vous douterez nécessairement de son aptitude à connaître *n'importe quelle vérité* et, dès lors, vous serez logiquement amené au scepticisme universel.

Entendons-nous.

Si l'intelligence ne possède pas *réellement*, *en fait*, l'aptitude à connaître la vérité et, ajoutons-le, à connaître qu'elle connaît la vérité, jamais elle n'arrivera à une connaissance certaine, nous l'accordons volontiers.

Mais s'en suit-il que *si nous n'affirmons pas a priori* l'existence de cette aptitude de l'intelligence, notre intelligence n'arrivera jamais à la vérité et à la certitude ? Il serait arbitraire de le prétendre [1]).

[1]) Le R. P. Castelein reconnaît le bien fondé de cette distinction. " L'aptitude de notre raison à bien juger et à bien raisonner *doit exister*, écrit-il, avant tout jugement et tout raisonnement. Mais il serait absurde d'affirmer avec les sceptiques que cette condition *doit au préalable être vérifiée*. Elle se constate dans l'acte même du jugement et du raisonnement. „ *Logique*, pp. 402-403.

Dans *l'ordre ontologique*, l'aptitude à connaître la vérité doit exister pour que je connaisse la vérité : c'est une des causes réelles de la certitude.

Ce n'est pas la seule, d'ailleurs.

Comme je l'insinuais tout à l'heure, la certitude demande non seulement que je connaisse la vérité, mais encore que j'aie conscience de la connaître. La faculté de réfléchir, suite naturelle de la spiritualité de l'âme, est donc une autre condition de la science certaine, suivant ce mot profond de saint Thomas : « *Veritas est in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum ; consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re secundum quod est ; cognoscitur autem ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem : quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus ; quæ cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur ; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur* » [1]).

Donc, disons-nous, l'aptitude à connaître la vérité est une des conditions réelles, ressortissant à l'*ordre ontologique*, de la science certaine. La chose, en effet, s'entend d'elle-même. Pour qu'un *effet* se produise, il faut que sa *cause* existe. L'effet, ici, c'est la connaissance certaine de la vérité ; cet effet ne se produirait évidemment pas s'il n'y avait pas, dans la réalité, une cause apte à le faire exister, c'est-à-dire une puissance cognitive capable de connaissance vraie et certaine.

Mais le savant professeur du collège Romain transporte à l'*ordre logique* ce qui n'est accordé que pour l'ordre ontologique.

De ce que la cause précède *réellement* son effet, suit-il que

[1]) *Qq. disp. de Veritate*, q. 1, art. 9.

la *connaissance* de la cause doive nécessairement précéder celle de l'effet ?

Évidemment non.

Pour faire une bonnne digestion, il me faut un bon estomac.

Pour produire une connaissance vraie et certaine, il me faut une intelligence douée de l'aptitude à bien juger, avec vérité et certitude.

Mais, de même que je puis avoir conscience de faire une bonne digestion, sans avoir au préalable fait l'étude microscopique et chimique de la muqueuse de l'estomac et l'analyse des sucs qui contribuent à la fermentation et à la digestion des aliments, de même, je puis connaître le vrai et avoir conscience que je le connais, avant d'avoir ouvert une enquête sur la valeur de ma faculté intellectuelle, à l'égard de la connaissance des choses.

Il y a un moyen naturel et simple de me renseigner sur la puissance digestive de mon estomac, c'est de le laisser digérer : s'il digère, apparemment c'est qu'il est apte à digérer.

De même, je laisse mon intelligence aller spontanément à la connaissance des principes, à celle des faits qui se passent en moi ou en dehors de moi ; je m'aperçois qu'il y a des connaissances auxquelles elle adhère tranquillement, sans hésitation ni trouble ; cette aperception de la certitude de mes connaissances spontanées soulève naturellement en moi un problème, ce problème capital dont nous avons rappelé les termes en ouvrant notre étude : d'où vient la certitude de mes connaissances certaines ?

Mon intelligence est-elle poussée irrésistiblement à adhérer à l'objet de mes jugements certains, tout comme la nature sensible adhère irrésistiblement à l'objet de ses sensations, que celles-ci soient représentatives de phénomènes extérieurs ou qu'elles soient hallucinatoires ? Subit-elle une loi subjective, fatale, qui la fait adhérer à toutes les synthèses mentales que j'appelle mes jugements certains ?

Ou bien, au contraire, la conscience me dit-elle que mon

adhésion certaine ne se produit qu'en réponse à des *motifs ?* Ai-je conscience que, tandis que mon œil est toujours irrésistiblement entraîné en présence de son objet, mon intelligence peut *rester en suspens* en présence de certains objets conçus ou perçus, et ne céder d'une façon définitive et irrésistible qu'à la sollicitation d'un *motif*, d'une cause objective ?

Oui, j'ai conscience qu'il en est ainsi [1])

Oui, je puis n'adhérer qu'à des motifs, et par conséquent, j'ai le droit de distinguer entre adhésions *motivées* et adhésions *non-motivées*, entre adhésions conformes à leur objet et adhésions purement subjectives dont je n'aperçois pas la conformité avec l'objet, bref, entre des connaissances légitimement certaines parce que j'ai conscience qu'elles sont vraies, et d'autres connaissances dépourvues de ces caractères d'évidence objective et de certitude.

J'ai donc le droit d'affirmer, pour l'avoir vue à l'*œuvre*, pour l'avoir reconnue dans un *fait*, dans son *acte*, mon *aptitude* à connaître la vérité.

Ainsi comprise, l'affirmation de l'aptitude de la raison à connaître la vérité n'est pas un *postulat*, logiquement antérieur à tout jugement certain, en un mot, « une vérité primitive », c'est une inférence tirée du fait que nous avons conscience d'émettre des jugements motivés.

Postuler l'aptitude de la raison à connaître la vérité, ce n'est pas résoudre le problème essentiel que soulève la certitude, c'est le *supposer* résolu dans le sens du dogmatisme et en négation du scepticisme [2]).

[1]) C'est, bien entendu, le point capital *qu'il faut établir* pour justifier le dogmatisme. Nous tenterons ce travail plus tard, mais ici, nous tenons à le répéter, ce n'est pas la solution du problème que nous voulons fournir. Nous nous cantonnons à dessein dans la critique d'une théorie qui en a fort confusément saisi la position. Chaque chose en son temps. Qui trop embrasse mal étreint.

[2]) Nous ne parvenons pas à voir autre chose qu'une *affirmation* de l'aptitude de la raison à " connaître infailliblement la vérité ", " à bien juger ", à atteindre " à la légitime certitude ", dans les essais d'explication ou de preuve que nous allons reproduire : *Facultas cognoscendi,* écrit Schiffini, *ad*

Réfléchir sur des jugements spontanément certains, apercevoir que l'assentiment que nous éprouvons en les émettant est *causé* par une influence distincte du sujet pensant, en un mot, avoir conscience que notre assentiment est *motivé; inférer* de ces actes de jugement et du caractère qu'ils revêtent,

hoc suapte natura tendit ut suum proprium objectum detegat; id enim ipsum nomen cognitionis significat. Objectum autem detegere, atque ipsi perceptione congruere, idem plane est. Congruentia autem perceptionis cum objecto, ejusdem perceptionis veritatem constituit. Ergo veritas est consequentia naturalis cognitionis in quantum hujusmodi, ac propterea impossibile est, ut detur naturalis aliqua facultas cognoscendi, quaeque ad veritatem natura sua non ordinetur. Deceptio autem veritati cognitionis opponitur. Nulla igitur facultas naturaliter cognoscitiva per se decipitur in proprii objecti perceptione. SCHIFFINI, *Logicae et Metaphysicae elementa,* vol. I, pp. 279-280. Cfr. *Compendium,* n. 124. — Ailleurs, lorsqu'il entreprend la réfutation du Formalisme de Kant, le même auteur écrit : " Formalismus Kantianus est absurdus. Prob. ex triplici repugnantia quæ potissimum in eo cernitur. Nam primo quidem contradicit ipsi generali conceptui *cognitionis.* Repugnat enim, cognitionem dari qua nihil omnino cognoscatur. Atqui talis est cognitio quæ exhibetur in hoc systemate. Ergo. Repugnat præterea, naturam rationalem ex se ferri in judicia cœca undequaque et ad nos decipiendos unice idonea. Atqui talia sunt judicia omnia, prout explicantur in hoc systemate. Ergo " nº 167.

" Le suprême critère de certitude est l'évidence objective de la vérité. " " On tire de cette thèse une preuve, dit le P. Castelein, de la nature de la raison. "

" Le critère suprême de la certitude, ou le critère qui produit immédiatement, par lui-même, la certitude dans la raison, doit être conforme à la raison. Or, la raison est la faculté de connaître les choses comme elles sont. Donc la raison ne peut adhérer tout entière et fermement à son objet que lorsqu'elle juge que son objet est tel qu'elle le conçoit et ne saurait être autrement. Mais un pareil jugement suppose que cet objet se manifeste à la raison soit en lui-même, c'est-à-dire dans sa propre existence, soit dans son lien réel avec un autre objet présent à notre raison. Donc, cette manifestation de l'objet, qui s'appelle l'évidence objective de l'objet, est le critère qui produit *par lui-même* la certitude de la raison. Donc, c'est le critère suprême et universel de la certitude; et, comme la raison dans son acte de légitime certitude ne saurait se tromper, ce critère est par lui-même un critère infaillible. " CASTELEIN, *Logique*, p. 435.

Nous croyons avoir montré que le fond du débat entre le dogmatisme et le scepticisme, c'est précisément de savoir si la faculté de connaître que nous appelons la raison est une faculté de " connaître infailliblement la vérité ", si la faculté de juger est une faculté de " bien juger ", si, enfin, la faculté d'atteindre à la certitude est une faculté d'atteindre à " la certitude légitime. " Affirmer ou supposer qu'il doit en être ainsi, n'est-ce donc pas supposer ce qui est en question ?

que la raison a le *pouvoir* de ne céder qu'à des motifs objectifs, c'est *établir*, à l'encontre du scepticisme et notamment à l'encontre du subjectivisme Kantien, que la raison est *capable* d'arriver à la connaissance scientifiquement certaine de la vérité.

Les deux attitudes sont radicalement différentes.

Sans doute, nous n'avons fait qu'indiquer le véritable problème et la solution qu'il appelle ; nous n'avions pas pris à tâche de pousser notre étude plus loin dans cet article ; mais ce que nous en avons dit suffit, pensons nous, pour faire voir que la théorie des trois vérités primitives n'en fournit pas la solution.

Nous croyons avoir justifié le double reproche que nous articulé contre cette théorie : elle ne répond pas au problème qu'elle devrait résoudre ; envisagée intrinsèquement, abstraction faite de ses résultats, elle n'est pas défendable, car elle pèche à la fois par défaut et par excès.

Résumons nos critiques et concluons.

*
* *

La théorie des trois vérités primitives s'attache à prouver qu'il y a certaines propositions que l'on ne peut nier ou révoquer en doute sans être obligé de les affirmer.

Or, ce n'est pas la nécessité d'affirmer certaines propositions qu'il importe de mettre en lumière ; les sceptiques peuvent accorder l'existence de cette loi nécessitante. Ce qui est en cause entre eux et nous, c'est la *nature* de cette nécessité d'affirmer telle ou telle proposition, c'est la question de savoir si la nécessité de les affirmer est toute subjective ou si elle est le résultat de motifs objectifs. A cette question fondamentale, la seule qui soit réellement en cause, la théorie des vérités primitives ne touche pas.

Nous accordons qu'il y a des vérités primitives, c'est-à-dire des propositions indémontrables qui servent de prémisses aux démonstrations.

Mais il n'y a pas que *trois* vérités primitives, il y en a un nombre indéfini, autant qu'il y a de prémisses immédiates à la base des sciences et de la philosophie.

Le principe de contradiction n'est d'ailleurs pas, à proprement parler, une prémisse de ce genre ; c'est un premier principe, mais dans ce sens seulement que son énonciation est contenue implicitement dans toute autre énonciation et qu'il sert de règle directrice à tous nos jugements certains, parce qu'il forme la condition d'évidence de la certitude.

Quant à l'affirmation de l'existence du moi, elle est une vérité primitive, par rapport aux vérités de l'ordre réel, mais elle n'en est pas une par rapport à l'universalité de nos connaissances. Les vérités de l'ordre idéal, en effet, sont indépendantes de l'existence des êtres contingents.

Enfin, l'affirmation de l'aptitude de la raison à connaître la vérité n'est absolument pas une vérité primitive : cette aptitude doit évidemment exister, dans l'ordre ontologique, pour que les connaissances vraies et certaines soient possibles, mais la *connaissance* de cette aptitude, loin d'être à la base de la critériologie, en est le résultat et le couronnement.

*
* *

Quel est donc l'état initial de l'esprit au moment d'aborder la question fondamentale de la certitude ?

Nous ne reconnaissons pas au scepticisme le droit d'affirmer *a priori*, avant tout examen, l'inaptitude essentielle de l'esprit à parvenir à la science certaine. C'est là une prétention arbitraire.

Ce que nous disons du scepticisme réel, nous le disons, absolument au même titre et pour le même motif, du scepticisme fictif ou méthodique.

Mais nous ne reconnaissons pas davantage au dogmatisme le droit d'affirmer *a priori*, avant tout examen, l'aptitude essentielle de l'esprit à parvenir à la vérité et à la certitude

scientifique. Car c'est tout juste cette aptitude même qui est en question.

Sans rien préjuger concernant l'aptitude ou l'inaptitude de la raison humaine, nous laissons la raison réfléchir sur les jugements dont spontanément nous sommes certains.

Ceux-ci, sont les uns médiats, les autres immédiats, mais comme les premiers se ramènent aux seconds par l'intermédiaire des moyens termes de nos raisonnements, c'est sur la certitude des jugements immédiats que tout le travail de la philosophie critique doit se concentrer.

Or, lorsque l'intelligence humaine réfléchit sur ses jugements immédiats, elle a conscience qu'elle ne peut pas ne pas y adhérer.

Elle a donc conscience que le premier usage qu'elle fait de sa réflexion la place, non dans le doute, mais dans un état de certitude, *determinatio mentis ad unum.*

L'état initial de la raison, au moment même où elle considère réflexivement le problème de la science certaine, c'est donc la certitude.

Reste la recherche philosophique de la *nature intime* de cet état de certitude, l'analyse approfondie des *causes* de la certitude.

L'état de certitude dans lequel se trouve l'esprit lorsqu'il énonce des jugements immédiats et que, de ceux-ci il passe logiquement à des jugements médiats, a-t-il pour cause adéquate la constitution du sujet pensant ? Si oui, le subjectivisme est justifié au tribunal de la réflexion et finalement c'est le scepticisme qui a raison.

Ou bien, l'état de certitude est-il dépendant d'une influence objective, de façon que l'intelligence peut rester en suspens aussi longtemps que cette influence n'agit pas sur elle pour la déterminer à l'adhésion ?

S'il en est ainsi, la certitude est objective et, de la conscience que nous avons d'avoir des connaissances objectivement certaines, il est permis d'*inférer* que la raison humaine est apte à connaître la vérité.

L'analyse des informations de la conscience sur le caractère objectif de la certitude ou, ce qui revient au même, la recherche du critère primordial, interne et objectif de la vérité, et la vérification de l'existence de ce critère dans les différentes catégories de connaissances que nous tenons spontanément pour certaines, tel est, on le voit, le double objet de la philosophie critique. Nous nous contentons, pour l'heure, de l'indiquer.

D. Mercier.

II.

Fragments d'Économie politique du Moyen âge *)

1.

NATURE DU SUJET. — LES SOURCES.

On se plaît de nos jours à écrire l'histoire de toutes les sciences ; l'économie politique, la plus vivante, la plus discutée des sciences modernes, parce qu'elle touche à toutes les passions et à tous les intérêts, ne pouvait y échapper. Longtemps on a fait remonter son origine à la fin du siècle dernier, lui assignant pour premiers auteurs connus Adam Smith et Turgot. On lui a découvert, depuis, une généalogie plus lointaine.

Il nous a paru intéressant et instructif de prolonger ces recherches dans les sources du moyen âge, et de lui trouver encore de plus reculés ancêtres. Et, en même temps, nous avons cherché les idées de ces anciens pères de la science économique. C'est au XIIIe et XIVe siècle que nous sommes remontés. Dans ces pages, nous tâcherons d'établir l'opinion des vieux auteurs d'alors sur quelques points de la science des richesses. Comme de coutume, nous demeurons *objectifs*. On verra ce qu'ils ont écrit et pensé en leur temps. Nous ne songeons pas pour le moment à en tirer des conclusions. On se dira, certes, que leur temps n'est pas le nôtre ; on s'en apercevra au cours même de l'exposé. On se dira aussi que, si tout n'est pas applicable à notre temps, peut-être y a-t-il des idées qu'il serait sage d'y restaurer, *mutatis mutandis*, suivant une antique devise : *crescamus vetera renovando*. Nous nous abstenons de faire ici ce triage.

*) Extrait d'un ouvrage qui paraîtra prochainement sous ce titre : *Les théories économiques du moyen âge*. Louvain, Ch. Peeters.

Nous ne ferons pas de dissertations comparatives qui nous entraîneraient trop loin ; si nous en parlons même ici, ce n'est que pour rappeler la sage règle de toute étude historique : ne juger les hommes et les idées que dans le milieu où ils se sont développés ; ne pas oublier que les principes sont éternels, mais les applications indéfiniment muables.

Nous n'exposons que les *théories*, non la *vie* d'alors ; nous nous limitons à ce que les Allemands appellent *Dogmengeschichte* par opposition à la *Wirtschaftsgeschichte* dont le domaine est très différent. Nous n'avons pas la prétention d'être les premiers à aborder ce domaine, mais nous avons acquis la conviction qu'il y a encore beaucoup à y récolter. Nous exposerons le résultat de nos recherches dans un volume qui paraîtra bientôt; nous en détachons quelques fragments que la *Revue Néo-Scolastique* a eu la gracieuseté de nous demander.

Deux mots des sources de cette étude, que nous expliquerons ailleurs en détail. Il n'y a guère d'économistes au moyen âge ; la science économique n'est pas *distincte* ; ses éléments sont épars dans les traités de théologie et de philosophie, ou mêlés à des considérations de politique, d'histoire ou de droit. Le *Corpus juris canonici* est pour nous une source de premier ordre ; puis viennent les écrits des théologiens moralistes, aux chapitres des vertus et des vices (prudence, libéralité, avarice, justice, charité, etc.) et des contrats (vente, prêt, etc.). Ces écrits sont théoriques ou pratiques et ceux-ci sont fort utiles ; ce sont par exemple les *summæ* destinées à donner une direction à la *praxis* des confesseurs.

Voilà les sources principales. Au XIIIe siècle, elles ont leur importance, sans être bien riches encore. Au siècle suivant, quand les relations économiques se compliquent, et que les questions se multiplient, ces chapitres grossissent ; on trouve même des *tractatus* spéciaux. L'analyse des phénomènes économiques se dégage, parfois elle est très remarquable. Certes, on trouve des données précieuses chez saint Thomas d'Aquin,

saint Albert de Bollstadt, saint Raymond de Pennafort, Henri de Gand, Gilles de Rome, Duns Scot, etc., mais au XIVe siècle, les renseignements se multiplient surtout chez Jean Buridan, Henri de Langenstein, saint Antonin de Forciglioni, archevêque de Florence, Nicole Oresme, évêque de Lisieux, l'illustre inspirateur de Charles le Sage.

Les écrits des mystiques aussi abondent en conseils sur les matières de la vie économique ; il en est de même des sermons, sous forme d'exhortations directes, ou sous celle d'anecdotes mises à la mode par le cardinal J. de Vitry.

Ces sources sont surtout ecclésiastiques, même parfois religieuses. Peut-être le sont-elles un peu exclusivement et ne voyons-nous l'économie du moyen âge que sous un jour plus idéal que réel.

Il est clair que toutes les idées exprimées par les philosophes de l'époque, ne sont pas *théologiques*. Nous nous bornons à les signaler et à les constater en historiens et en économistes, sans trancher les controverses de doctrine. Parmi ces philosophes, d'ailleurs, plusieurs furent hétérodoxes, mais ont exprimé, en matière économique, des idées qui méritent d'être signalées.

Nous avons aussi quelques écrits de jurisconsultes romanistes ou canonistes, traitant par-ci par-là les matières économiques, des écrits politiques, comme ceux très curieux de Philippe de Maisières ; parfois aussi quelques notes de commerçants, comme celles, importantes, de Balducci Pegolotti, l'agent des banquiers Bardi de Florence ; enfin des indications de chroniqueurs comme Christine de Pisan, Villani ou Joinville. Nous en passons, et des meilleurs, n'ayant en vue que de donner ici le court schema des sources anciennes.

Dans les écrivains des siècles suivants de l'ancien régime, on trouve souvent des vues rétrospectives, qu'on peut utiliser avec faveur. Chez des théologiens éminents, par exemple, comme les cardinaux de Vio-Cajetan au XVIe siècle, et de Lugo au XVIIe, chez des jurisconsultes, comme Raphaël

de Turri de Francfort et la plupart des auteurs de droit commercial.

Enfin, les modernes ont parfois abordé ce sujet et nous avons profité, notamment, des travaux d'Endemann, que nous n'acceptons pas sans réserves sur les théories du droit canonique, et de ceux, nombreux, qu'a produits l'école italienne de Pavie, sous la féconde et active impulsion de M. Luigi Cossa.

Il suffira de ces indications sommaires. Nous ne pouvons ici que donner des fragments, et préciser les caractères de la science économique médiévale. Nous avons arrêté nos aperçus aux points suivants que nous traiterons brièvement : le caractère moral et social de la richesse — la notion économique de la valeur — le salaire — le profit de l'industrie.

2.

LE CARACTÈRE MORAL ET SOCIAL DE LA RICHESSE. — LA MESURE DE LA RICHESSE.

L'œuvre doctrinale des pères du moyen âge est l'enseignement de la morale économique, en conformité avec les principes de la justice et de la charité qu'ils appliquent aux faits sociaux de leur époque. Cette doctrine morale fondamentale, on ne peut mieux en demander l'exposé qu'au grand docteur d'Aquin.

L'homme a une fin à réaliser, qui lui est assignée par la nature et par Dieu. Il doit régler sa conduite en vue de cette fin. Les choses de la nature sont faites pour le service de l'homme, pour l'aider à réaliser cette fin. Il est appelé à les dominer et à s'en servir ; il en a besoin pour subvenir aux nécessités de la vie. Les biens temporels, les richesses sont bonnes en tant qu'elles s'adaptent à cette fin de l'homme. C'est de cette utilité que vient leur mérite ; leur possession n'est donc qu'un bien relatif et secondaire [1]).

[1]) S. THOM. AQUIN. *Summ. c. Gent.*, I. 133 : aliquod bonum... sed secundarium.

Est-il permis de rechercher ces biens ? La richesse est un moyen utile en lui-même d'accomplir sa destinée, de soutenir sa famille, de remplir son rôle dans la vie. Or, il est non seulement utile, mais vertueux de veiller à la conservation de sa famille et de lui procurer les moyens d'existence. La prévoyance, l'économie, font partie de la vertu de prudence qui recherche les moyens et les applique à leur fin [1]). Il faut, dans une société bien constituée, une certaine abondance de biens, dont l'usage est nécessaire à l'exercice de la vertu [2]). Mais, entendons-nous sur le sens du mot *richesse*. Richesse ne doit se prendre qu'au sens *économique* du mot, et non au sens vulgaire d'opulence. Richesse signifie en général les biens temporels, les utilités de la vie. Il y a une question de mesure que nous aurons à examiner.

C'est à tort sans doute qu'on accuserait le grand scolastique de condamner les biens temporels, il se borne à leur assigner leur fin, leur but, leur mesure. De là découlera d'ailleurs toute la théorie sur la propriété, l'acquisition et l'usage des fortunes.

Ainsi que le remarque l'encyclopédiste Vincent de Beauvais, ceux qui ont et ceux qui n'ont pas la foi doivent user également des choses nécessaires à cette vie mortelle, mais la fin de cet usage est fort différent, ainsi que les règles qui y président [3]).

De ces prémisses, il résulte immédiatement que l'amour et la recherche des richesses deviennent excessifs, immodérés, déréglés, soit qu'on s'y attache, soit qu'on les poursuive *outre mesure*. C'est la question de mesure, si délicate, et qui demande presque le raffinement de la prudence et du sens chrétien. Toute la question de saint Thomas d'Aquin sur l'avarice pourrait être reproduite en commentaire de cette doctrine. En voici la

[1]) *Summ. theol.* 2a 2ae, q. 50, art. 3. Finis ultimus œconomicæ est totum bene vivere secundum domesticam conversationem. — Cf. VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum doctrinale*, lib. 1. cap. 7. — J. CUSUMANO, *Economia politica del Medio Evo*, p. 18.

[2]) Cf. S. THOMAS, *De regimine Princip.* I, cap. XV.

[3]) *Ibid.*, cap. III.

conclusion : *Avaritia peccatum est quo quis supra debitum modum cupit acquirere vel retinere divitias;* et voici l'explication : l'*appetitus rerum exteriorum* doit être maintenue dans les limites rationelles, d'après la condition de chacun, pour ne pas dégénérer en *amor immoderatus habendi*. Et quelle est cette mesure? ce qui est nécessaire à la vie de chacun suivant sa condition. Les expressions du saint docteur sont très énergiques à cet égard [1]).

Comment interpréter cette pensée? Certes le moyen âge n'est pas favorable à l'accumulation des richesses, à l'esprit de lucre allant *in infinitum*. A ce texte, on pourrait en joindre d'autres concernant le *lucrum*, le désir de faire des bénéfices. Il est évidemment blâmé de s'*attacher* aux richesses, il l'est tout aussi évidemment de les acquérir par des moyens illicites; bien plus, il faut être modéré dans cette recherche, même licite en principe. Le but qu'on peut poursuivre n'est pas de s'*enrichir*, de devenir opulent, mais de pourvoir convenablement à ses besoins, suivant sa position. Certes, les auteurs ne disent pas qu'on ne peut que gagner sa vie au sens strict du mot, mais au delà surtout il faut prudence et modération. On peut certes chercher plus pour certaines bonnes raisons, par exemple faire une provision raisonnable pour les nécessités prochaines, préparer l'établissement de ses enfants, leur avenir, mais le but ne doit pas être de thésauriser en vue de jouir sans travailler. Nous reverrons encore ce point plus loin [2]).

Pour bien se rendre compte de ces idées, il faut assurément les comprendre en ce sens qu'il ne faut pas accumuler, thésauriser *pour soi*, sans raison acceptable. Quelle intention pouvait justifier le lucre, et sa poursuite? Le lucre pouvait être expliqué par une intention de bien général, de même que

[1]) S. THOM. AQUIN, *Summ. theol.* 1ª 2ᵃᵉ, q. 118. art. 3. — Cf. GHINO VALENTI, *Lavoro produttivo e speculazione*. Roma 1890, p. 312, sq.

[2]) *Radix omnium malorum est cupiditas i. e. avaritia.* S. PAUL, AD TIMOTH. I. 6. et les développements de S. ANTONIN DE FLORENCE, *Summ. theol.* I, cap. 2, sur l'avarice per modum prædicationis. — HENRI DE LANGENSTEIN, *De contractibus et reditibus*, pars I, cap. XII, insiste sur cette modération.

par le souci de l'entretien personnel ; les auteurs nous citent le moyen de faire l'aumône, les dons au service du culte. Saint Thomas indique le service de l'approvisionnement comme une explication légitime du lucre du marchand.

Un autre motif pouvait-il justifier un lucre ? Pouvait-on chercher à grandir sa situation ? Cajetan, le commentateur de saint Thomas, expliquant le texte cité *de avaritia* [1]), se demande s'il est donc interdit de vouloir améliorer sa condition par l'accumulation de biens, superflus pour vivre selon l'état où l'on se trouve. Il distingue et admet que chacun puisse vouloir amener soi même et les siens à une certaine participation à la félicité humaine dont tout homme est capable, et les délivrer de la nécessité des travaux mécaniques et commerciaux [2]). Quant à ceux qui ont des aptitudes spéciales, il admet aussi qu'ils puissent se procurer ainsi le moyen de faire ce que ces qualités impliquent, d'en remplir les fonctions, et d'en soutenir la condition, sans d'ailleurs le faire par vaine gloire, ni chercher à s'élever à l'infini. Il cite comme exemple, l'acquisition d'un *dominium*, quand on a les qualités pour diriger et commander.

Cette interprétation est remarquable, et si nous la citons ici, bien qu'elle soit d'une date ultérieure, c'est qu'elle est de nature à jeter une vive lumière sur la vraie portée des idées medievales. Ainsi encore, un bien général politique, économique à réaliser, peut donc expliquer l'accumulation des ressources ; ce bien à poursuivre, quand l'intéressé en est capable, peut, semble-t-il, comporter une interprétation différente, plus large, industrielle même, dans les sociétés modernes. Mais le but et l'usage doivent toujours s'inspirer des règles précitées, se justifier par la finalité même des biens temporels, non par la vaine ambition de s'agrandir et de s'enrichir. En tout cela, même avec cette extension, il reste

1) *Summ. comment.* ed. Lugdini 1587, t. IV. p. 397.

2) Langenstein admet qu'on tâche de laisser à ses enfants de quoi vivre convenablement, mais non sans travailler. Loc. cit.

bien dans l'esprit de l'époque que, comme parle H. de Langenstein « le vrai travailleur qui veut plaire à Dieu ne doit pas seulement songer à son avancement ou profit, mais à l'utilité du prochain et à l'utilité commune » [1]).

Si on ne doit pas chercher à s'enrichir indéfiniment, il se peut cependant qu'on soit riche ou opulent, et l'opulence n'est pas condamnée en elle-même, pourvu qu'on ne s'y attache pas, et qu'on s'en serve bien, en communiquant ses bienfaits notamment par l'aumône du superflu. La richesse et la propriété ont là leur côté individuel et leur côté social que nous examinerons ailleurs, et dont leur titulaire doit compte à Dieu. C'est toute la théorie, très sévère, de la propriété, de la libéralité, de l'aumône; nous ne pouvons en faire ici l'exposé.

. . . .

La doctrine économique-morale du moyen âge repose sur ces idées générales. Il faut être le *maître de la richesse et non son esclave ;* il faut s'en servir pour le bien et en bonne intention [2]).

Le moyen âge admet donc fort bien la propriété, la richesse privée; il en proclame la raison d'être économique à peu près par les mêmes raisons que les modernes, mais il y met une limite : limite dans la cupidité d'acquérir, limite aussi dans la cupidité de jouir et de conserver, enfin il condamne les mauvais riches qui abusent de leur bien, s'en servent en égoïstes, sans en communiquer les avantages. La richesse apparaît sans doute comme une entrave à la perfection, et ainsi il est difficile à un riche d'entrer dans le royaume du Ciel parce que, possédant des richesses, il lui est difficile de ne pas y attacher son cœur. Mais cela n'est pas impossible et la pauvreté volontaire, bien qu'étant un état favorable à la perfection, essentiel à la perfection religieuse, n'est pas néces-

1) *De Contractibus*, loc. cit.

2) Cette idée de l'asservissement aux richesses est exprimée souvent. S. ANTONIN DE FLORENCE. *Summ.*, tit. I. cap. III. — Cf. aussi les remarquables citations du Cte DE MONTALEMBERT. *Les moines d'Occident*, t. VI. pp. 54, 70, etc.

saire au salut, ni même à la perfection. Quand il s'agit de la vie active, les biens extérieurs sont même d'un grand secours. La pauvreté n'est donc pas de précepte, et on ne peut pas même dire qu'on ne puisse acquérir la perfection dans la richesse, bien que ce soit difficile. On ne peut donc ni exiger la pauvreté de tous les chrétiens, ni même des ministres du culte [1]).

Mais si on admet la richesse, l'inégalité des conditions, la doctrine même que nous avons exposée en fournit la haute interprétation. C'est l'explication divine et providentielle qui repose tout entière sur les dogmes de la vie future. Saint Thomas d'Aquin rappelle les textes des anciens pères de l'Église [2]), et les docteurs du XIVe siècle dans les chaires de leurs Universités expliquent par les trésors de l'autre vie les inégalités de la vie présente [3]). Là était la grande force des doctrines sociales des auteurs chrétiens, elles n'excluaient point d'ailleurs le développement du bien-être public, mais fournissaient le remède aux douloureuses impatiences, comme l'arme providentielle contre l'égoïsme.

La pauvreté volontaire, les exhortations des mystiques ont certes exercé une grande influence, mais ce n'est pas la loi commune à laquelle on prétend soumettre tout le monde. Les ordres mendiants ont eu aussi une grande action, mais d'autre part on a condamné les sectes qui s'en prenaient dès lors à la propriété privée.

. . . .

Si le moyen âge admet même l'opulence avec la pratique des devoirs, était-il favorable à la division de la propriété?

[1]) S. THOMAS discute cette thèse avec beaucoup d'intérêt à propos des biens temporels des évêques, et à propos de la pauvreté religieuse. 2ª 2ª q. 85, art. 7. — q. 86, art. 3, etc.

[2]) *S. theol.* 2ª 2ªᵉ q. 66. art. 2 ad 2., citant St Basile "Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris, ille vero patientiae præmiis coronetur?"

[3]) Cf. HENRI DE LANGENSTEIN, *op.* et *loc. cit.*, examinant pourquoi il y a des inégalités dans les cités.

Sur cette question nous n'avons que peu d'aperçus. On sait que notamment en matière immobilière les phases de concentration et de division des domaines furent très inégales ; qu'à certaines périodes de prospérité, à côté de domaines féodaux, il y eut quantité de petites propriétés déguisées sous un masque féodal, la forme de tenures héréditaires à redevance fixe [1]). En matière mobilière il y eut dès le XIII[e] siècle des « grands seigneurs du commerce », à côté des métiers et des petits artisans. Nous verrons bientôt la politique suivie par les corporations pour conserver une certaine égalité, mais nous n'avons guère de *théorie* sur ces points. Dans les écrivains italiens, on trouve souvent des considérations sur les inconvénients de la trop grande inégalité des biens, mais elles s'inspirent surtout de raisons politiques qu'on pourrait peut-être regarder comme spéciales aux démocraties italiennes. C'est ainsi que Francesco Patrizzi [2]) au XV[e] siècle s'étend longuement sur cette pensée; c'est même une des raisons pour lesquelles il combat l'usure qui favorise les grosses fortunes. Au XIV[e] siècle le chroniqueur Villanni [3]) s'élève contre les accumulateurs de richesses qui oppressent les pauvres populations.

Un auteur bien connu, Christine de Pisan, reproduit la théorie d'Aristote sur l'importance des classes moyennes [4]).

Henri de Langenstein et Henri de Oyta, son ami et collègue de l'Université de Vienne, admettent qu'on achète des rentes et qu'on en vive, seulement quand on est infirme ou impotent ou si on rend autrement service au pays [5]). Tout cela d'ailleurs se rattache à cette idée très dominante et que nous retrouverons

1) BRANTS. *Histoire des classes rurales.* 1880. — BIANCHI. *La proprieta fundiaria, e le classi rurali nel medio Evo* 1891. — THOROLD ROGERS. *History of agriculture and prices*, t. 3, introd. etc.

2) *De Institutione reipublicæ*, lib. VI, tit. 3.

3) *Cronica*, lib. XII, cap. 55.

4) *Le livre des faits et bonnes mœurs du sage Roi Charles VI*, 3e partie, ch. VII, mais par le fait elle admet l'existence de riches et de pauvres.

5) *De Contractibus*, 2a pars cap. II. De his quos censibus vivere expediebat. Cf. ROSCHER. *Geschichte der Nationalökomik in Deutschland.* München 1874. p. 19. — OYTA. *De Contractibus et reditibus.*

bientôt : la loi du travail, à laquelle il faut se soumettre, à laquelle personne ne doit échapper sous une forme quelconque [1]). Mais on ne peut, de ces idées éparses, conclure à une théorie d'ensemble. L'esprit des écrivains du moyen âge semble bien peu favorable aux situations opulentes quand elles ne s'expliquent point par des services publics et sociaux, il est hostile à la vie oisive et délicate, il prêche les devoirs du travail, il est désireux de voir procurer le *bonum commune*, mais une théorie sur la répartition des fortunes n'est nulle part exposée directement au point de vue économique.

. . . .

3.

LA THÉORIE DE LA VALEUR ET SES ÉLÉMENTS

On sait que les historiens de l'économie pratique ont distingué plusieurs périodes dans cette histoire, ou plusieurs *stades*, comme on s'exprime parfois *(Wirthshaftstufen)* [2]). Cette division est un peu factice, mais elle a un intérêt et facilite certains aperçus. On distingue donc le *Naturalwirthschaft* où les producteurs sont isolés et où chacun travaille à peu près pour soi — le *Tauchwirthschaft* où les échanges se multiplient, les villes se créent, la monnaie se définit, les affaires s'étendent.

L'ouverture de voies de communication et de transport, le progrès des procédés industriels, l'augmentation de la population, l'extension du marché sont les facteurs essentiels de ce changement qui différencie plusieurs notions économiques [3]).

1) Nous exposerons longuement cette loi et ses conséquences dans l'ouvrage annoncé.

2) Entre autres SCHOENBERG, *Handbuch der Politischen Oekonomie*. Tubingen.

3) TONIOLO, *L'economia capitalistica moderna* RIV. INTERNAZ. DE SCIENZE SOCIALE. Roma Aprile 1893.

Valeur, monnaie, capital... se ressentent de ces modifications; nous les examinerons toutes, dans leur notion médiévale; ici nous cueillerons celle de la valeur.

Nous disons *valeur* et non *juste prix*. Le juste prix est la loi de l'équivalence dans les contrats onéreux, c'est la condition de la justice commutative dans ces contrats. On connaît cette théorie, mais elle est indépendante de l'analyse économique de la valeur elle-même [1]; elle lui est supérieure, c'est une loi morale qui impose l'équivalence des prestations mutuelles, en se rapportant à l'estimation commune. Ici, sans nous appesantir sur la loi du juste prix que nous étudierons ailleurs, nous examinerons la valeur et ses oscillations, telle qu'elle apparaît au moyen âge. C'est surtout au XIVe siècle que les échanges et le commerce prennent de l'intensité, alors surtout l'attention est attirée sur ces phénomènes, et les *tractatus* apparaissent.

Chez Albert-le-Grand on trouve quelques éléments de la théorie de l'échange; de même chez saint Thomas d'Aquin, mais on ne peut y trouver une vraie analyse de la valeur [2], cette notion tant disputée dans les écoles même contemporaines. La bonté de la chose, son rapport avec le besoin de l'homme sont indiqués déjà par Albert-le-Grand [3]. Dans divers passages de saint Thomas, on trouve des facteurs de la valeur, l'appréciation d'ensemble qui parait les combiner tous, *aestimatio*, la rareté relative, les risques, les travaux, *labor*; il reconnaît les variations par la *diversitas loci vel temporis* [4], mais ces éléments ne sont pas groupés et ces textes très peu précis, même rapprochés des passages commentés du Philosophe, ne nous paraissent pas suffire à édifier une théorie analytique de la valeur [5]. Il en va tout autrement chez les

[1] Card. D'ANNIBALE, *Summula theologiæ moralis.*
[2] Item chez HENRI DE GAND, *Quodl.* III, q. 28.
[3] *Ethic. lib. X.* Operum ed. Lugduni 1651, t. IV.
[4] *Summ. theol.*, 2^a^ 2^ae^ q. 77 passim.
[5] W. HOHOFF. *Die Werthlehre des H. Thomas V. Aquin*, essaie de le faire dans le MONATSCHRIFT F. CHRISTLICHE SOCIAL REFORM. Wien. S. Polten, 1893.

auteurs du siècle suivant, notamment chez Jean Buridan [1], Henri de Langenstein, et plus encore chez saint Antonin de Florence et saint Bernardin de Sienne vers le xve siècle [2].

La mesure de la valeur suivant l'analyse du recteur de Paris de 1327, est bien le *besoin de l'homme*. Il ne faut pas apprécier les choses d'après leur mérite intrinsèque, car une mouche vaudrait mieux que toute chose inanimée, mais d'après l'usage qu'elles ont pour l'homme. C'est la mesure à laquelle il faut les rapporter dans l'échange, car il faut tenir compte de la finalité ; cette utilité est d'autant plus grande que les choses sont plus difficiles à trouver. C'est en définitive, sous une certaine forme, l'utilité et la rareté de la chose reconnues comme éléments de la valeur. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'une utilité individuelle, mais du besoin tel qu'il existe parmi les hommes qui peuvent échanger entre eux, c'est-à-dire sur le marché, *indigentia communitatis eorum qui inter se commutare possunt* [3]. L'utilité directe est fondamentale, mais on voit comment se dégage de mieux en mieux la notion de la valeur d'échange, bien que la valeur d'usage y ait une part importante. Chez Langenstein [4], l'analyse est curieuse, et des éléments précis s'y font jour. Il parle aussi de l'*indigentia*, qui est l'utilité répondant à tout besoin de l'homme ; pour lui aussi elle s'accroît par la rareté ; et il exprime ce qu'il nomme la loi rationnelle de la valeur en ces termes : *quantitas indigentiæ communis in ordine ad multitudinem vel paucitatem rerum*, ce que nous ne pouvons traduire qu'ainsi : *le degré de l'utilité commune en fonction de la rareté ou de l'abondance des choses*. Peut-on plus clairement énoncer au xive siècle la loi de l'offre et de la demande, dans son vrai sens scientifique et psychologique ?

1) *Ethicorum* lib. V. q. XV et suiv. Cf. Ch. Jourdain, *Commencements de l'économie politique au moyen âge*. Acad. Inscr. et B. Lettres. Paris 1874.

2) Cf. Funk. *Ueber die oekonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen*. Tubingen 1869.

3) *Quæstiones super octo libros politicorum Aristotelis*, ed. Paris 1513, lib. I. q. 15.

4) *De Contractibus*, 1a pars. chap. X, sq.

Cependant, quand il s'agit d'objets manufacturés, le professeur de Vienne reconnaît l'action d'un autre facteur, dont les modernes admettent aussi l'influence de fait, c'est le taux des frais de production; mais comment l'introduit-il ? Il admet qu'on les fasse entrer en ligne de compte pour fixer le prix de vente et la taxe officielle. En effet, dit-il, paysans et artisans doivent vivre de leurs industries, il est donc admissible qu'on leur accorde un prix rémunérateur, sans exagération. Le pouvoir public, en fixant ce prix, doit cependant aussi ne pas oublier que les ouvriers, eux, doivent, pour vivre, acheter ces produits, et, par conséquent, il doit être plutôt porté à abaisser la taxe qu'à l'élever, dans les limites convenables.

Ces considérations sont remarquables et jettent un jour curieux sur la théorie des taxes légales, très usitées au moyen âge et non toujours avec la même sagesse et discrétion.

Chez saint Antonin de Florence nous retrouvons ces grands éléments [1]. Nous ne nous attarderons plus à les décomposer ici.

Nous croyons avoir donné une idée suffisante de l'analyse de la valeur au moyen âge. Nous pourrions insister sur la partie historique et économique de la notion, la part de l'influence de l'échange sur l'utilité et la proportion d'importance de ces deux éléments, mais cela nous entraînerait à faire une histoire même de la valeur. Nous nous réservons de revenir sur ces aperçus, nous bornant à constater en ce moment. que, dans une époque où les échanges sont peu fréquents, l'utilité directe a naturellement la part capitale dans les estimations de la valeur [2].

Le juste prix obligeait à tenir compte de la valeur vraie et maintenait l'équité dans les contrats, au grand bienfait des relations commerciales.

. . . .

Sans nous arrêter dans ces *fragments* aux questions trop

[1]) *Summ. theol.*, vol. 2, tit. I, cap. XVI. — Cf. GHINO VALENTI, *Op. cit.* p. 364.
[2]) Cf. LORIA. *La Teoria del valore in Italia.* Bologna 1876.

étendues de la monnaie, du commerce... que nous exposerons dans notre prochain volume, nous croyons qu'il n'est pas sans intérêt de dire un mot de la valeur du travail et du profit de l'artisan.

4.

LE TAUX DU SALAIRE.

Ce n'est pas sans une certaine déception que nous avons cherché en cette matière les *théories* du moyen âge. Rien n'égale la pauvreté de nos sources à ce sujet. Sans doute, on a quelques idées générales, mais si peu !

La loi du travail pénible était proclamée avec insistance comme la conséquence de la faute adamique, comme le devoir de l'humanité : *in sudore vultus*... — Le travail est un devoir auquel on ne peut se soustraire; il faut s'en acquitter sous une forme quelconque. Il est honoré. Vivre oisif est répréhensible. Les revenus légitimes sont avant tout ceux qu'on retire du travail, vraie source de la richesse, et non de la spéculation. Le travail est le titre principal, on peut dire quasi-unique, au profit, d'autant plus que le rôle du capital est presque nul encore à cette époque ; le travail seul est proclamé productif, non pas sans doute qu'on ne puisse faire fructifier ses deniers, mais en ce sens qu'on ne peut le faire sans travail et sans effort [1]). Nous exposerons plus longuement ces idées à propos du capital... Mais il en résulte assurément qu'en général le travail est le titre principal de rémunération; ceci peut s'appliquer soit au salaire de l'ouvrier proprement dit, soit au profit de l'entrepreneur artisan ou marchand.

Sur le premier point, en présence des controverses contem-

[1]) Ces idées se retrouvent à chaque pas ; voir les textes groupés par JANSEN, *Geschichte der deutschen Volkes*, t. I. p. 405. Ce principe forme l'idée dominante, même excessive à divers points de vue des traités d'ENDEMANN. *Die Nationalœkonomischen Grundsätze der Canonistischen Lehre*, Iéna 1863, etc.

poraines, il eût été heureux de pouvoir examiner les théories médiévales et il faut reconnaître qu'on manque de données qui puissent satisfaire pleinement ce désir.

Tout se borne à des principes très généraux, importants sans doute, mais qui n'ont pas l'étendue que semble comporter le sujet. Saint Thomas d'Aquin dans deux textes importants [1], proclame la justice commutative et la loi du juste prix qui préside à ce contrat. Mais ce n'est que par raisonnement qu'on peut en déduire l'opinion de l'illustre docteur sur l'estimation pratique du salaire, et la mesure de cette égalité qu'il réclame entre le salaire (*merces*) et le travail (*opus*, *labor*). Sans doute, on peut se livrer utilement à ces déductions; nous substituerions les nôtres à celles du moyen âge en le faisant ici, et nous cesserions d'être objectif. Nous devrons donc tâcher d'interpréter la doctrine par l'usage de l'époque, puisque si pauvre est la théorie.

Nous trouvons bien dans la *Summa* du cardinal-évêque de Paris, Robert de Courçon [2], l'énoncé du même principe de justice, mais il n'en dit guère plus long, sauf qu'en plaçant ce principe sous la rubrique : *De locatione operarum*, il range expressément ce contrat dans le louage [3].. Ces lacunes sont d'autant plus surprenantes que les deux auteurs développent leur pensée en matière de prestation de service des professions libérales, mais ils le font à un point de vue spécial — celui de la simonie, — qui ne peut nous arrêter ici.

Henri de Langenstein, auquel plus d'une fois déjà nous avons eu recours, s'occupe de l'estimation des travaux à faire, et de ce que peut en conscience réclamer un *laborator* pour les choses qu'il fait ou qu'il procure. Il répond qu'il pourrait bien se rendre compte de la valeur de ces choses sur le marché, mais que, s'il veut faire un calcul spécial, « *consideret pro quanto res suas vendendo statum suum continuare possit et se in ipso compe-*

[1]) *Summ. theol.*, 1ª 2ᵉ, q. 114. art. 1. — Cf. 2ª 2ᵉ, q. 57. art. 1.
[2]) *Summa* (vers 1215). Biblioth. Nat. de Paris, fonds latin nº 14,524.
[3]) De même SAINT THOMAS D'AQUIN. *Ibid.* 1ª 2ᵉ q. 105. art. 2.

tenter nutrire et secundum hoc impensis et laboribus rationabiliter estimatis mensuret et precium operum ». Il ne doit pas même s'en tenir strictement à cela, et peu chercher à avoir de quoi faire quelque aumône, etc. Mais ces lignes ne concernent-elles pas le marché de l'artisan-entrepreneur (art. 1787, code civil) plutôt que le salaire? En tout cas, on pourrait inférer une analogie, sans qu'on puisse peut-être en conclure qu'il y ait là une règle absolue dans sa pensée [1]). Nous verrons d'ailleurs que pour les artisans la coutume du moyen âge n'est pas douteuse.

La justice en matière de salaire est invoquée et expliquée à un autre point de vue par saint Antonin, qui dans sa ville épiscopale de Florence, assistait, dit-il, à des artifices d'avarice frauduleuse, pour réduire le salaire des ouvriers tisserands. Il y expose que le salaire se stipule tantôt en argent, tantôt en nature; qu'on ne paie pas au terme; qu'on paie en fausse monnaie; qu'on paie le salaire-argent en marchandises inutiles, le salaire-nature en surfaisant le prix, tous artifices destinés à exploiter les pauvres gens et qu'il blâme vivement. Il dit notamment aussi — bien que le texte ne soit pas fort clair — que si on donne à l'ouvrier, comme salaire en nature, des marchandises de valeur réduite, de façon à ce qu'il n'ait pas ainsi le salaire réputé convenable, suivant l'estimation commune [2]), et qu'il ait dû accepter par pauvreté ce salaire réduit pour se nourrir lui et sa famille, l'employeur est obligé de suppléer plus ou moins; car l'ouvrier mérite son salaire en justice, et on heurterait l'égalité de justice, de même qu'en matière de vente, où on ne peut acheter en dessous du juste prix aux dépens du vendeur nécessiteux. Ces textes, bien qu'écrits en termes peu clairs, sont cependant expressifs; ils

[1]) *De Contractibus*, 1ª pars. cap. XII. Ce qui pourrait faire pencher pour l'appliquer aux ouvriers, c'est qu'il emploie le mot *laborator*, tandis que pour les artisans, il emploie au chap. précédent le mot *artifices*. Laborator peut-être aussi pris pour le mot générique.

[2]) *Debitum lucrum de labore secundum communem estimationem. Congrua merces laboris.* Voir tous ces détails : *Summ. theol.*, tit. I. cap. XVII. § 7.

insistent sur l'idée de justice dans la prestation du salaire, et condamnent les artifices variés que l'on poursuit encore aujourd'hui sous le nom de *Truck-System*.

Mais quelle est cette *merces congrua*, etc.? C'est ici qu'à part l'aperçu cité de Langenstein, les textes anciens font défaut, car nous nous limitons à eux sans recourir à ceux des siècles suivants, tels que ceux de Molina, Lugo et autres qu'on peut invoquer dans les études non historiques.

Pour se rendre compte de cette *estimatio communis*, il faut donc recourir aux faits, aux usages. Que répondent ceux-ci? On sait combien conjecturales sont les appréciations de valeurs anciennes en fonction du salaire nominal, du prix des denrées et du pouvoir de l'argent. Groupons quelques indices. Ils concernent et les ouvriers ruraux et les ouvriers-compagnons de corps de métiers. Il est vrai que pour ces derniers, si le monopole était favorable en limitant singulièrement la concurrence des maîtres, cette concurrence existait cependant, et les patrons de métiers avaient aussi maille à partir avec leurs ouvriers. Mais il semble résulter de l'ensemble des données que le salaire suffisait normalement à la vie du travailleur. Nous avons trouvé la citation d'un texte curieux en ce sens, dans un règlement minier de 1300 [1]). D'autres indications peuvent s'y joindre, d'où il semble bien résulter que la vie matérielle de l'ouvrier était satisfaisante à cette époque, sauf aux périodes de crise, fréquentes, où tout le monde souffrait beaucoup des guerres et des ruines. N'oublions pas d'ailleurs que souvent le compagnon de métier avait chez son maître table et logis. Remarquons aussi que dans la corporation, le salaire du compagnon diffère peu de celui du maître, ce qui est un indice significatif. A tous ces égards, il

[1]) *Ita etiam esse debet consideratio pietatis, ut pauperibus laboratoribus tale precium computetur de quo valeant et sustentari ne propter defectum alimentorum, necesse cogantur rapere aliena.* cité par L. VERKAUF. *Gesetzgebung der Bergarbeiter in Deutschland.* Nous n'avons pu controler l'exactitude de ce texte.

y a des données recueillies par divers historiens et que nous ne pouvons énumérer ici..... [1])

On peut donc considérer comme établi qu'on appliquait au salaire la règle de justice du juste prix des contrats; qu'on n'admettait pas les altérations de salaire; que le juste prix, comme en matière de vente, reposait sur l'égalité approximative des prestations; que l'opinion commune appréciait cette égalité; qu'en fait, le salaire des ouvriers du moyen âge suffisait d'ordinaire à leur entretien, quoi qu'il y eût aussi alors une certaine concurrence tendant à le réduire. Reconnaissons que les indications manquent de précision sur la valeur des chiffres en numéraire [2]), mais les institutions corporatives donnaient aux compagnons des garanties de fixité [3]) et sans doute on tâchait là aussi que chacun vécût de son travail, appliquant un principe que nous allons voir à l'œuvre. Il y eut aussi une réglementation et une législation des salaires, il y en eut dans les corporations mêmes, puis de la part du pouvoir public, notamment des maxima, en Angleterre, qu'il est curieux d'étudier . . . .

5.

Le profit de l'industriel.

L'industriel travaille; il a donc droit à un profit légitime. Cette idée générale ne peut se contester. Celui qui a rendu un service peut s'en faire rémunérer dans le prix de vente; nous avons signalé à ce sujet le texte expressif de Langenstein

[1]) Schoenberg, *Wirthshaftliche Bedeutung des Deutschen Zunftwesens.* Berlin 1868. — J. Jansen. Ouvrage cité p. 340. — Vanderkindere. *Le Siècle des Artevelde.* Bruxelles, p. 133. — S. Luce. *La France pendant la guerre de cent ans.* Paris 1890. p. 363, etc., etc.

[2]) Cf. Beauregard, *Essai sur la théorie des salaires.* Paris 1887.

[3]) Hubert Valleroux, *Corporations d'arts et métiers.* Paris 1885, p. 45. — Cf. Les ouvrages de Faigniez, Schanz, etc.

et quant au prix et quant à la mesure du lucre. Mais dans quelle mesure peut-il *lucrari?* C'est ainsi que revient notre notion première sur la mesure du lucre (§ 2); nous n'y insistons plus. Saint Antonin recommande aussi de se faire payer équitablement, d'après le travail, l'intelligence, la coutume du pays, le risque, etc., et c'est ainsi que se faisait la fixation du prix de vente (§3). Par là les frais de production rentrent aussi dans la fixation du prix ; ils influent sur la valeur très légitimement. Robert de Courçon estime même ce qu'un marchand peut ajouter de ce chef à son prix. L'appréciation de ce profit est souvent malaisée; mieux vaut donc, croit-on, qu'il soit fixé, et voilà pourquoi nous assistons au moyen âge à une série de taxations.

On ne peut induire de ce qui précède que dans l'idée moyen-âge, le travail soit la *mesure de la valeur* et que le profit légitime du marchand, etc, soit *limité* à son salaire; mille circonstances peuvent faire hausser ou baisser la valeur, (voir § 3). C'est l'*æstimatio communis* qui fixe le juste prix et non le travail,comme le soutenait, par exemple, Duns Scot; et l'opinion commune permet, du chef de ces oscillations, des bénéfices dont la marge dépend du marché. Le texte de saint Thomas sur la licéité du profit du marchand, semble servir à confirmer cette conclusion [1]).

Le profit du commerce est l'objet de défiances que nous analyserons ailleurs et qui sont très curieuses à observer...

. . . .

Le profit de l'industriel est surtout rémunératoire sans doute, et nous avons vu comment il doit chercher à le déterminer avec modération. Mais il est non seulement de son intérêt, il est de l'intérêt général qu'il soit remboursé de ses peines et puisse vivre de son travail. L'État, nous l'avons vu, doit y apporter sa sollicitude. Il y a là une théorie parfois

[1]) Cf. sur la question, Card. de Lugo, *De Justitia et Jure*, disput. 26. sect. 4 — Costa Rosetti. *Allgemeine Grundlagen der Nationalœkonomik im Geiste der Scholastik.* Freiburg 1888, p. 93.

exprimée, surtout *pratiquée* qu'il est intéressant de surprendre : elle caractérise *les principes mêmes du droit corporatif.* Le monopole plus ou moins complet qu'il consacre permet de poursuivre ce résultat : assurer la vie de l'artisan maître du métier, par un prix remunérateur convenable. A cet effet on fixe le tarif des produits, et aussi celui de la rémunération-profit. Le maître a, en plus que ses compagnons, à s'indemniser de son capital, de sa direction. Sa journée de travail n'est guère payée plus cher; c'est une époque de petite industrie, ne l'oublions pas, où le capital ne joue qu'un petit rôle, et la proportion doit s'apprécier sous cet angle. Les prix de vente sont fixés, et en plusieurs statuts nous trouvons la part attribuée au chef-artisan et à ses compagnons; l'artisan patron a une part fort peu supérieure, parfois égale, parfois inférieure dans le prix de la pièce. Il s'agit donc soit du prix de la journée de travail, soit de la part dans le prix de l'*unité* produite. Des exemples divers nous montrent ces proportions, et les chiffres à l'appui [1]). Quel esprit, quel but les inspire ? Faire vivre convenablement l'artisan ; sur ce point, la politique corporative est nette. Et comme la corporation est un être social, on veut que les maîtres puissent vivre d'une semblable aisance [2]). On cherche à maintenir une certaine égalité entre eux et dans ce but on prend une série de précautions comme la limitation des ouvriers employés, la défense des associations, etc. qui pouvaient rompre l'égalité. Sans doute les inégalités se produisaient tout de même, mais il y a là une tendance générale très remarquable et qui devait enrayer la formation de l'industrie capitaliste. Cette tendance est trop caractéristique de l'économie d'alors, pour que nous la passions sous silence bien qu'elle apparaisse plus dans la pratique que dans la théorie. Il ne faut pas s'imaginer cependant que le

[1]) Entre autres, divers chiffres pour le moyen âge belge dans VANDERKINDERE, *Le Siècle des Artevelde,* p. 117, etc. etc.

[2]) *Der eine Meister solle sich ebenso gut ernähren als der andere,* disent en 1377 les tisserands de Francfort.

succès de ces prescriptions fût complet. Malgré ces précautions [1]), il est clair qu'il y avait de plus habiles qui gagnaient, des malheureux qui se ruinaient. De plus, l'esprit d'*entreprise* par le capital, l'extension industrielle se signalaient aussi, tendant à rompre avec les prescriptions ou à passer à travers. La lutte se produit même à plusieurs endroits et on sent déjà, par ci par là, qu'une transformation se prépare dans les faits sous l'influence des modifications commerciales externes. A mesure aussi, se note la différenciation des intérêts entre maîtres et ouvriers, la création du compagnonage. Mais nous ne pouvons ici que signaler cet aperçu [2]).

Par ce qui vient d'être dit, on s'explique sans peine la lutte vigoureuse du moyen âge, en doctrine et en fait, contre les *accaparements* qui bouleversent l'équilibre du marché, recherchent le lucre par des voies tortueuses...

On nous pardonnera, espérons-nous, l'aridité de ces considérations à la fois techniques et historiques. Nous avons essayé de dégager quelques unes des notions économiques de cette époque, d'interpréter les textes trop rares dont nous disposons, tout en évitant de trop les assouplir à nos idées modernes.

V. BRANTS.

[1]) Voir entre autres FAIGNEZ. *Étude sur l'industrie et la classe ouvrière à Paris aux* XIII[e] *et* XIV[e] *siècles*. Paris 1877.

[2]) Voir les travaux de LEVASSEUR, SCHMOLLER, SCHANZ, etc., etc.

III.

Qu'est-ce que la pensée ?

*(Suite *).*

Nos connaissances sont multiples ; il serait trop long d'en dresser un catalogue complet.

Nous entendons une phrase musicale et nous la connaissons. Si nous palpons les cassures d'une étoffe, nous nous rendons compte de sa rugosité ou de son velouté. L'œil suit tous les dessins d'un parterre et en perçoit les détails. Il y a plus; quand nous avons quitté le concert, nous en emportons une sensation affaiblie; un écho lointain continue de résonner à nos oreilles. Loin du parterre, il nous reste une image — le mot est consacré — de contours et de couleurs. Et quand l'étoffe nous tombe des mains, la sensation de rugueux ou de velouté n'en semble pas moins persister. Ces images, ces résidus de sensation, comme s'exprime M. Taine, sont autant de connaissances.

Mais la fleur que nous admirions dans le parterre, et dont l'image se réveille en nous, appartient à une famille déterminée, à un genre nettement circonscrit. Ses dimensions, ses couleurs, ses moindres nuances, la place même qu'elle occupe dans le parterre est parfaitement déterminée. Nous voyions *une* fleur, c'est *telle* fleur que nous nous représentions.

Cependant, je connais aussi *la* fleur ; par cette autre connaissance, j'atteins non seulement la fleur du parterre, mais toutes les fleurs possibles. Le cercle de ma connaissance s'étend

*) Voir la livraison d'octobre 1894.

encore plus loin : je connais la vie, le corps, la substance, l'être lui-même. C'est dire qu'à côté de mes connaissances particulières, qui s'appellent *voir*, *entendre*, *imaginer*, il en est d'autres plus étendues, plus générales, qu'il n'est pas aisé de ramener à celles-là. C'est à ces connaissances que nous réservons le nom de *pensée*.

On le voit ; la pensée se présente à nous avec un double caractère, la *généralité* ou l'universalité et l'*abstraction*.

Ma connaissance de fleur est générale, parce qu'elle convient à tout un genre ou groupe, à toutes les fleurs, le chrysanthème, la primevère, la violette.

On aperçoit sans peine que cette généralité n'a rien de commun avec cette autre généralité qu'on se plaît parfois à reconnaître aux *collections*. C'est ainsi que le troupeau, l'armée sont l'objet d'une connaissance générale. Le concept « troupeau » s'applique, il est vrai, à un groupe, mais nullement à chacun des individus qui le composent. Notre concept de fleur, au contraire, convient à toutes les fleurs, et, en même temps, à chacune d'elles. Si nous disons des violettes qu'elles sont des fleurs, notre affirmation est vraie tout entière de chaque violette en particulier.

D'où vient à certaines de nos connaissances, ce caractère d'universalité? Pourquoi l'idée de fleur convient-elle à toutes les fleurs? A cause de son caractère d'*abstraction*. Négligeant ce qui est propre à la primevère, à la violette, le concept représente le trait qui leur est commun. Une connaissance qui fait abstraction des notes qui différencient, et ne s'attache plus qu'à des caractères communs à plusieurs, représente, dès lors, ces plusieurs et chacun d'eux. Ainsi l'abstraction est le caractère primordial de la pensée, il est le fondement de son universalité.

Quelle est la nature précise de l'abstraction? Quand un sens s'applique à son objet propre, quand, par exemple, le toucher perçoit la résistance qu'un corps oppose à la main, il néglige bien des traits, il ne connaît ni la couleur, ni le son, ni la

saveur. Dira-t-on de ce chef que le sens a opéré une abstraction? D'aucuns se plaisent à l'affirmer. Mais telle n'est pas l'abstraction proprement dite, car la résistance à laquelle le sens s'attache est toujours une résistance individuelle; c'est la résistance qu'un corps individuel nous fait éprouver. Et si le toucher est ainsi fait, qu'il ne saisit ni la couleur ni la saveur, jamais il ne pourra passer à côté de l'individu, se rendre compte d'une résistance qui ne soit telle résistance individuelle. Bien au contraire, il nous est permis de penser *au* triangle, sans penser à *un* triangle en particulier. Quand nous disons : « une figure limitée par trois côtés », rien dans cette définition ne rappelle un triangle déterminé. Bref, les caractères que la pensée néglige, dont elle fait abstraction, sont les caractères individuels des choses.

*
* *

Nous avons esquissé l'aspect *objectif* de la pensée. L'observation interne nous a fait assister à des événements de notre *moi*, qui se terminent en même temps à des objets distincts de nous. Elle nous a appris que parmi les objets de nos connaissances, il en est qui s'offrent à nous avec des caractères d'universalité.

Il est intéressant de se demander si l'aspect objectif de la pensée ne nous dit rien de l'aspect subjectif, si la nature de l'objet pensé ne nous révèle rien de la nature du sujet pensant.

Quand je déplace ma main, j'exécute un mouvement matériel : ce mouvement réside dans ma main, c'est-à-dire dans une partie matérielle de mon être. Il en est de même de la nutrition, puisqu'elle est le résultat des actions physico-chimiques qui s'accomplissent au sein de la cellule matérielle.

En est-il ainsi de l'action de voir? Certes, l'excitation nerveuse qui chemine de la périphérie au cerveau est de nature matérielle, mais elle ne constitue que le préliminaire de l'acte de vision. Pour que celui-ci s'accomplisse, à l'excitation nerveuse doit répondre une réaction; or, faut-il attribuer

cette réaction à quelque partie immatérielle de notre être ? Voir, serait-ce un acte immatériel ? Bien loin de là. Nous voyons, à n'en point douter, par l'organe de la vue, c'est-à-dire par un organe matériel. Notre action de voir est une fonction de notre système nerveux, d'un système matériel. C'est en lui et par lui qu'elle s'accomplit : elle est donc matérielle.

Que dire de la pensée ? Est-elle aussi une action de la matière, élaborée au sein de quelque cellule cérébrale, par un travail jusqu'ici inconnu ? Est-elle une fonction de la substance nerveuse, au même titre que la sensation ?

Ou bien, l'opposition que nous avons relevée entre les objets respectifs de la sensation et de la pensée, réclame-t-elle une opposition tout aussi radicale entre le sujet de l'une et de l'autre ? Faudra-t-il, après avoir reconnu au système nerveux le pouvoir et la propriété de la sensibilité, lui refuser un rôle dans cette forme plus élevée de connaissance, que nous avons appelée la pensée ?

* * *

L'école spiritualiste se prononce pour la dernière alternative : la pensée est immatérielle ; elle *n'est pas*, elle *ne saurait* être une fonction de la matière.

La pensée, dit-elle, est une connaissance abstraite et universelle : pour démontrer ce fait elle s'appuie sur les données de l'expérience interne. Rien de plus facile, semble-t-il, que de se rendre compte de la généralité du concept *être*. Ne dit-on pas de toute chose, et de chacune, « c'est un être » ? Rien de plus facile encore que d'en saisir le caractère abstrait : ce n'est pas seulement telle détermination ou telle autre que le concept néglige, il les néglige toutes.

Cependant l'existence d'idées vraiment abstraites et partant universelles, paraît ne pas s'imposer avec une égale rigueur à l'esprit de tous les penseurs. Les disciples de l'école expérimentale contestent énergiquement ce fait. Nous réservons à une étude ultérieure l'examen de leurs arguments ; pour le moment, ne quittons pas l'école spiritualiste.

Supposons le fait posé et victorieusement établi ; il deviendra la base de l'édifice spiritualiste. La proposition : « des connaissances abstraites et universelles *ne sont pas* et *ne sauraient* être une fonction de la matière », s'impose dès lors avec une évidence telle qu'on ne pourrait pas sérieusement l'attaquer. C'est ce que nous essaierons de montrer.

* * *

Si nous passons en revue nos connaissances dûment matérielles, celles que tout le monde aujourd'hui rapporte au système nerveux, nous constatons que toutes sont affectées de déterminations particulières. Les sensations visuelles, auditives, tactiles, comme les sensations du goût et de l'odorat, portent sur des objets nettement particuliers. Ce sont ces mêmes objets particuliers qui revivent dans l'imagination, quand la sensation a cessé. Aussi loin que nous pouvons pousser l'observation, nous voyons que les connaissances qui appartiennent au système nerveux, les connaissances matérielles, ne font jamais abstraction des caractères individuels de l'objet et ne peuvent pas revêtir un vrai caractère d'universalité. Nos observations sont assez multipliées, suffisamment variées, pour permettre de conclure que *c'est la loi des connaissances matérielles d'être affectées de déterminations particulières.*

Ce n'est là, dira-t-on, qu'un argument par analogie. Sans doute, mais l'argument d'analogie est celui dont tous les savants se servent pour déterminer les lois qui régissent les phénomènes de la nature. Et le plus souvent, à vrai dire, ils n'en ont point d'autre.

C'est en vertu d'un argument d'analogie que l'école expérimentale essaie parfois de ramener à un travail nerveux nos connaissances supérieures, celles que nous croyons être soustraites à l'empire de la matière. « Tout état psychique, écrit M. Ribot, est invariablement associé à un état nerveux, dont l'acte réflexe est le type le plus simple. Ce

principe est incontestable pour la plupart des cas, vraisemblable au plus haut degré pour les autres » [1]). L'observation a porté sur la plupart des cas, c'est du moins ce qu'il est permis de croire, et quant aux autres, c'est l'analogie et l'analogie seule qui les soumet vraisemblablement à la même loi.

Nous sommes loin de récuser l'argument d'analogie de M. Ribot. Nous admettons comme lui que tous les états psychiques, même « la réflexion, les raisonnements abstraits, les sentiments de l'ordre le plus élevé » sont liés à un concomitant physique [2]). L'auteur en conclut que « la réflexion, les raisonnements abstraits, les sentiments de l'ordre le plus élevé ne sauraient être la manifestation d'un pur esprit. » Nous n'éprouvons même aucune répugnance à souscrire à ces *paroles* du savant écrivain. Non, les faits qu'il cite ne constituent pas l'activité d'un *pur esprit*, et c'est pour ce motif qu'ils doivent avoir un retentissement dans le système nerveux. Si nous ne pouvons nous rallier au *sens* que ces paroles revêtent dans la pensée de l'auteur, ce n'est pas que nous révoquions en doute la valeur de l'analogie, mais parce que la conclusion, telle que l'auteur la comprend, dépasse, à n'en pas douter, la portée des prémisses.

*
* *

Dans la question de *fait* l'école spiritualiste aura facilement gain de cause : de fait, c'est la loi des connaissances organiques d'être affectées de déterminations particulières.

Mais sa victoire sera-t-elle aussi facile dans la question de *droit*. En droit, la matière ne pourrait-elle pas penser ? Supposons-la placée dans les conditions les plus favorables, — des conditions qui ne se vérifient pas dans l'ordre actuel des choses, — ira-t-on jusqu'à soutenir l'impossibilité d'une matière pensante ?

[1]) *La psychologie allemande*, 1885, p. IX.
[2]) L'explication de cette loi trouvera sa place dans l'examen de la thèse expérimentaliste.

Tout le monde connaît l'hypothèse de Locke [1]. Pour lui la supposition d'une matière pensante n'est pas absurde. Rien ne lui démontre qu'au jour où toutes les forces de la matière seraient suffisamment explorées, les philosophes ne se rallieraient pas à la possibilité de la pensée matérielle, ou, ce qui revient au même, d'une matière pensante.

Les spiritualistes en jugent autrement. La pensée ne saurait être matérielle ; il répugnerait à la matière de jamais connaître les corps sans leurs caractères particuliers.

Les partisans de l'immatérialité de la pensée mettent en avant deux arguments, dont voici l'idée maîtresse : il répugne à la matière de produire une connaissance universelle,

1° parce que l'*objet* universel, n'existant pas comme tel, ne peut jamais déterminer la matière à connaître d'une manière universelle ;

2° parce qu'un *sujet* matériel ne peut être ni le soutien ni le principe d'une connaissance universelle.

*
* *

La pensée, nous l'admettons, exige, pour se produire, une influence de l'*objet* à connaître ; du moins, l'objet doit au préalable être connu par les sens, et c'est dépendamment de la sensation qu'il nous est loisible de le penser. Mais les objets qui nous entourent sont tous individuels : telle est même la condition de leur existence. Aussi bien, c'est avec leurs conditions particulières d'existence qu'ils sont perçus par les sens, représentés dans l'imagination. Est-il possible que l'objet agisse sur la pensée indépendamment de ces conditions d'existence, qu'il se fasse connaître autrement qu'il existe en réalité, ou qu'il est présenté par les sens ?

Certes, cette preuve n'est pas à l'abri de toute critique. La seule conclusion, qui s'en dégage rigoureusement, est que l'influence de l'objet ne suffit pas à rendre compte de l'universalité avec laquelle il est pensé. Mais Dieu, ou le « génie »

[1] *Essai sur l'entendement humain,* l. 1 v. ch. 3, § 6.

des Arabes et des Gnostiques, ne pourrait-il pas substituer son influence à celle de l'objet ? Je le sais, ce n'est pas l'école expérimentale qui fera jamais cette supposition, et, pour elle l'argument que nous venons de relater sera décisif. Mais Locke n'était pas athée, ni même matérialiste. Dès lors, l'hypothèse que nous venons de faire, suffirait pour donner à la théorie de Locke un regain de faveur.

On le voit, pour avoir pleinement raison de la fiction du philosophe sensualiste, il faut pousser plus avant la démonstration et montrer qu'il est impossible à un *sujet* matériel d'avoir une connaissance universelle.

Assez généralement on présente cette démonstration sous la forme que nous résumons en ces termes : Le sujet matériel ne saurait s'élever au-dessus des caractères particuliers inhérents à la matière.

Or, dans la connaissance universelle le sujet connaissant s'est élevé au-dessus des caractères particuliers inhérents à la matière.

Donc le sujet matériel ne peut jamais prétendre à une connaissance universelle.

Dans cette démonstration du spiritualisme il est une distinction sur laquelle on ne glisse que trop souvent. C'est la distinction entre l'objet connu et l'action cognitive qui enveloppe l'objet.

Il est clair que l'organe matériel ne peut s'élever à une connaissance immatérielle. Il n'est pas moins évident que son action matérielle, *comme tout action d'ailleurs*, est nécessairement particulière. Quant à prétendre d'emblée que cette *action cognitive* — individuelle et matérielle — ne saurait porter sur un *objet corporel* sans être par le fait même représentative de ses conditions particulières, c'est ce qui est en question [1]).

[1]) **La distinction entre l'objet et l'action cognitive qui l'enveloppe, est plus saisissante encore dans la connaissance que nous avons de Dieu. Sans aucun doute, l'objet de notre connaissance est un objet infini, mais finie est la connaissance dont il est le terme, finie l'action qui le représente.**

Dans la connaissance universelle le sujet connaît un *objet corporel* sans en connaître les détails particuliers ; qui le contestera. Mais ce qu'on est en droit de contester, jusqu'à preuve du contraire, c'est que dans la connaissance universelle l'*action même*, posée par le sujet, soit dégagée des caractères particuliers inhérents à la matière.

*
* *

Selon nous, il y aurait moyen d'arriver à une solution en suivant une autre voie.

Voici la question : est-il impossible, absurde même, qu'un organe matériel connaisse un corps, sans connaître des détails particuliers, indissolublement liés à ce corps ?

Que faut-il entendre par organe matériel ? Pour ne point nous engager dans des discussions d'école, disons que c'est un organe *étendu*. L'étendue, voilà la première propriété de la matière. Tout le monde, en effet, conçoit la matière comme composée de parties, dans lesquelles elle peut être divisée.

Or, les phénomènes participent à l'étendue du sujet qui les soutient, c'est-à-dire que le corps ne comporte que des phénomènes étendus. C'est ainsi que toute la chaleur d'un corps, toute sa couleur affecte les différentes parties du corps : à chaque partie ne répond qu'une partie de la couleur et de la chaleur globales.

La connaissance aussi, dès qu'elle a son siège et son principe dans un organe corporel, doit être étendue. Et qu'on ne se méprenne pas sur la portée de cette assertion. Sans préjuger en rien l'étendue de l'objet, nous disons que l'accident qui reflète l'objet, la manière d'être de l'organe dans sa reproduction de l'objet extérieur, doit participer à l'étendue de l'organe, doit être elle-même composée de parties.

Pour préciser davantage l'étendue qu'il faut reconnaître à la connaissance matérielle, ajoutons qu'une partie de l'objet n'est reflétée que par une partie de la connaissance étendue, et qu'il faut toute la connaissance — indivise, mais nullement indi-

visible — pour exprimer l'objet dans son entièreté. C'est que l'accident, qui constitue la connaissance, n'est pas un accident quelconque; il est *représentatif*, mais il est représentatif par ses parties, comme il est l'est dans sa totalité.

En fixant le regard sur ma table de travail, j'y vois d'un côté des livres, de l'autre un encrier ; au milieu, des écritures, une lettre, un cahier, une feuille détachée, que sais-je. Je perçois donc ma table, mais je la perçois dans ses différentes parties, avec les objets qui la couvrent... Que se passe-t-il quand je glisse la main devant les yeux, lentement et de gauche à droite par exemple ? L'image de la table disparaît, et elle disparaît *graduellement*. Tour à tour s'évanouit la perception des livres, puis celle des écritures, enfin celle de l'encrier. Alors la table cesse entièrement d'être vue. Qu'on veuille bien le remarquer, il ne s'agit pas ici d'une succession de connaissances, dont la suivante se substitue à la précédente. La perception des deux tiers de la table ne s'est aucunement substituée à la perception globale, comme la sensation du dernier tiers n'a pas remplacé la sensation précédente. La perception de toute la table est un phénomène, qu'on peut faire disparaître *per partes*, c'est donc qu'elle est divisible et composée de parties, ou étendue [1]).

Or, une connaissance de cette nature ne saurait représenter qu'un objet étendu, tel objet particulier avec telles parties nettement déterminées. Bref, une image étendue doit être l'image d'un corps et de ses déterminations particulières.

En effet, puisque la connaissance étendue représente son objet *per partes*, une partie de la connaissance doit répondre à une partie de l'objet, une seconde partie à une autre partie du même objet. Bien plus, les parties de l'image cognitive

[1]) Il peut être vrai de dire qu'une seconde perception, celle de la main, chasse la première, ou mieux qu'un obstacle intercepte successivement les rayons lumineux que les différentes parties renvoient vers l'œil : il n'en reste pas moins vrai que la seconde sensation chasse la première *graduellement*, que l'interception successive a pour effet de réduire *graduellement* une image cognitive.

doivent se suivre dans un certain ordre, et cet ordre doit correspondre à celui suivant lequel les parties sont juxtaposées dans l'objet lui-même. Qui ne voit que l'objet représenté de cette manière est tel objet *à l'exclusion de tel autre*, admettant dans son sein telles parties *mais pas d'autres*, que c'est un objet dont les parties se suivent dans tel ordre à *l'exclusion de tout autre*.

* * *

Nous ne pouvons mieux résumer cette dissertation sur la valeur démonstrative des caractères d'universalité et d'abstraction avec lesquels la pensée se révèle à la conscience qu'en prenant acte des ces paroles écrites par un représentant autorisé de l'école expérimentale :

« Nous avons vu que, dans cette série ininterrompue d'états psychophysiques, ceux qui occupent le milieu de la chaîne forment un groupe plus difficilement accessible à l'investigation physique.

Quand la physiologie, réalisant un progrès qu'elle n'ose encore rêver, sera capable de déterminer les conditions de tout acte mental, quel qu'il soit, aussi bien de la pensée pure que des perceptions et des mouvements ; alors la psychologie entière sera physiologique, ce qui sera pour elle un grand bien. Pour le présent, il y a tout un groupe de faits de conscience dont l'étude ne trouve dans les sciences de la vie qu'un soutien indirect et instable. Nous restons confinés dans les régions inférieures de la vie psychique ; mais notre position n'est pas si humble qu'il peut sembler, car ces phénomènes servent de base et de point d'appui à tout le reste » [1]).

Il est vrai que le chef de l'école expérimentale en France ne désespère pas. « La psychologie physiologique, ajoute-t-il, pénètre par des trouées imprévues jusqu'aux questions les plus hautes de la connaissance humaine. »

1) Ribot, *La psychologie allemande*, 1885, passim.

Ailleurs il écrit dans le même sens : « Il faut bien l'avouer, l'idéologie est l'un des points faibles de la nouvelle psychologie. Bien peu se sont aventurés dans cette région, où les métaphysiciens tiennent bon, comme dans leur dernière citadelle ».

J. De Coster.

[1]) Revue scientifique. 14 avril 1888.

IV.

La théorie thomiste de la propriété.*)

L'étude de la propriété occupe peu de place dans l'ensemble des écrits de saint Thomas : deux ou trois articles de la *Somme théologique* et quelques lignes du *Commentaire sur la politique d'Aristote*. Cette concision, ce laconisme n'a rien d'étonnant. Au XIIIe siècle la propriété n'était point discutée comme au XIXe et les écrivains de cette époque ne pouvaient pressentir nos polémiques actuelles. Saint Thomas a fixé les idées générales, brièvement, sans entrer dans le détail des applications, sans toucher à des problèmes qu'a fait surgir une organisation sociale, très différente de celle de son temps.

Cependant nos contemporains ouvrent volontiers la *Somme*, quand ils cherchent, dans l'étude de la propriété, des principes fermes, une direction sûre ; ils invoquent fréquemment saint Thomas et de préférence à d'autres autorités. Nous essaierons donc d'exposer les pensées du Docteur angélique sur la propriété et de nous rendre compte de leur portée.

*
* *

La notion de la propriété implique essentiellement un pouvoir de l'homme sur des choses matérielles qui existent en dehors de lui. L'existence et l'étendue de ce pouvoir, voilà le premier problème que le philosophe doit résoudre. Problème indépendant de celui du régime des biens. Que les biens de cette terre soient en effet le patrimoine commun d'une tribu de

*) Leçon du cours de *Droit social*, professé à l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain.

pasteurs nomades, le domaine collectif d'un village comme le *mir* russe, ou la possession individuelle et exclusive d'un particulier, — il importe de rechercher, avant tout, la nature et la base du droit que l'homme, collectivement ou individuellement, peut s'attribuer sur eux.

Saint Thomas l'a compris ainsi. Il se demande d'abord si l'homme a un droit d'appropriation sur les biens de la terre et quels sont le caractère et le fondement de ce droit ? *Utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum ?* [1])

Dans sa réponse, il tient compte à la fois des relations d'origine et des relations de finalité des choses.

Considérées dans leur origine, les choses de ce monde sont l'œuvre de Dieu. Dieu en a conçu l'idée et leur a donné l'existence; non point en soumettant je ne sais quelle matière première à une élaboration quelconque, mais en les tirant du néant. *Creatio est productio alicujus rei secundum suam totam substantiam, nullo præsupposito* [2]).

Dieu a donc sur elles un pouvoir souverain; Il est propriétaire suprême, parce qu'il est créateur. A ce point de vue, l'homme ne peut revendiquer aucun droit sur ce qui l'entoure. Il ne saurait, lui, au prix des efforts les plus intenses, produire une substance nouvelle. Les transformations profondes que son travail semble opérer dans la constitution des corps, en modifiant leurs propriétés physiques ou chimiques, ne sont même pas son fait. Il se borne à disposer les matériaux dans l'ordre voulu ; les forces et les énergies de la nature font le reste [3]).

Quantum ad ejus naturam, conclut saint Thomas, *res exterior non subjacet humanæ potestati, sed solum divinæ, cui omnia ad nutum obediunt... Deus habet principale dominium omnium rerum.*

1) *Summa theologica*, IIa IIae, *quaestio* 66. *art.* 1.
2) *S. Th.* Ia, *q.* 65, *a.* 3.
3) Ch. Gide, *Principes d'économie politique*, page 120.

Les choses créées, — dont Dieu est le maître unique et souverain, si on les considère dans leur origine et dans leur essence — ont cependant un but dans le plan providentiel: En les considérant sous ce rapport, saint Thomas définit les droits qui appartiennent à l'homme. *Quantum ad usum ipsius rei, habet homo naturale dominium exteriorum rerum.* L'homme a naturellement un droit d'appropriation sur les biens extérieurs, en tant qu'il peut les utiliser pour son usage.

Et ce droit se justifie. D'abord l'homme est l'être le plus accompli de la création visible, l'aboutissant de toute une série d'êtres, formant hiérarchie, allant du moins parfait au plus parfait, par gradations successives. Or, les êtres inférieurs sont naturellement destinés à l'utilité de ceux qui sont plus élevés en perfection. *Semper imperfectiora sunt propter perfectiora, et ex hac ratione possessio rerum est homini naturalis.* C'est un axiôme de la métaphysique aristotélicienne adopté par la scolastique [1]).

En même temps, l'homme est l'être qui a le plus de besoins. « Il est celui qui a besoin » dit Ernest Hello [2]). Satisfaire aux légitimes exigences de sa nature, dans l'ordre voulu par la loi morale, c'est cultiver ses facultés, c'est se perfectionnerr, c'est accomplir sa destinée terrestre. A cette fin, la Providence a mis les biens de la terre à la disposition du genre humain: *Deus secundum suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem ; et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis.*

Ainsi donc, l'homme qui domine la nature ambiante de toute la hauteur de sa libre personnalité a le droit d'utiliser cette nature pour les nécessités de sa vie. Par le travail de son intelligence

1) *Nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc ad quod est ; in rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora et inde est quod ea quæ tantum vivunt ut plantae, sunt communiter propter animalia ; omnia autem animalia sunt propter hominem ; et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut patet per Philos.* in I polit. cap. 5 et 7. (*S. Th.* IIª, IIªᵉ, *q.* 64, *a.* 1.)

2) Ernest Hello, *Les plateaux de la balance.*

et l'effort de sa volonté, il peut s'en rendre maître, et se l'approprier, — afin d'en user conformément à la raison par laquelle il est l'image de Dieu. *Per rationem et voluntatem potest homo uti rebus exterioribus ad suam utilitatem quasi propter se factis... Hoc naturale dominium super cœteras creaturas competit homini secundum rationem in qua imago Dei consistit.*

Tel est le droit qui appartient à l'homme sur les biens matériels de la création.

*
* *

Cette première question résolue, une autre surgit. Comment les hommes exerceront-ils leur *jus utendi secundum rationem ?* Quelle organisation devra-t-on donner à la propriété ? A quel régime faudra-t-il soumettre les biens ? — Ceux-ci resteront-ils le domaine indivis de la collectivité, ou seront-ils distribués entre les individus, à titre privé et exclusif ?

Saint Thomas se le demande : *Utrum licet alicui rem aliquam quasi propriam possidere* [1]. La propriété privée est-elle une institution légitime ? [2].

[1] *S. Théol.* IIa, IIæ, *q.* 66, *a.* 2.

[2] Cette question en effet reste encore ouverte et n'est point tranchée par les considérations qui précèdent. Cela paraît n'avoir pas été remarqué par certains auteurs. M. Ahrens notamment, dans son Cours de droit naturel, a mis, ce nous semble, trop d'empressement à conclure à la légitimité de la propriété privée.

" La propriété, dit M. Ahrens, est le reflet de la personnalité humaine dans le domaine des biens matériels. L'homme étant une personne individuelle, un moi, a aussi le droit d'établir un rapport personnel individuel avec les objets matériels, en disant : ceci est à moi. De la personnalité, de l'être pour soi, découle l'avoir pour soi, ou la propriété individuelle, privée, Celle-ci est ainsi la manifestation et en quelque sorte la projection de la personnalité humaine dans le domaine matériel des choses. La propriété a donc sa raison d'existence dans la personnalité... La personnalité implique la liberté comme pouvoir de détermination propre, et elle se manifeste dans le domaine des biens comme pouvoir de disposer d'un objet par un libre choix, pour l'un ou l'autre but licite de la vie... Le titre général, ou la raison par laquelle l'homme peut prétendre à une propriété, réside dans la personnalité humaine, eu égard à son état de dépendance vis-à-vis des objets de la nature, et dans les besoins qui en découlent... " (H. AHRENS. *Cours de droit naturel*, 7me édition, tome II, p. 118). — En ne considérant strictement que la personnalité humaine,

Cette formule paraîtra sans doute à plusieurs, trop générale et trop peu adéquate aux exigences de la polémique contemporaine.

On sait en effet que pour Adolphe Wagner une justification d'ensemble de la propriété privée est insuffisante, parce qu'il faut toujours distinguer à quels objets la propriété s'applique; elle ne doit pas, suivant lui, être la même pour le sol arable, pour les forêts, pour les mines, pour les eaux, pour les capitaux ou pour les produits [1]).

Ensuite, la propriété privée n'est pas contestée dans une égale mesure par les écoles socialistes modernes. Il y a là des variétés et des nuances [2]). Les tenants du Marxisme en général réclament la socialisation de tous les instruments de production, et les communistes exigent la complète communauté des biens. Henry George se contente, lui, de la nationalisation du sol; et les opportunistes du collectivisme, comme les socialistes d'État, ne demandent le transfert au domaine public, que d'une partie des moyens de la production et de la circulation nationales. Pour répondre aux nécessités de la polémique, le défenseur de la propriété privée devrait, de nos jours, entrer dans de nombreuses distinctions.

Saint Thomas a pu se borner à énoncer en termes simples le problème de la légitimité de la propriété privée. De son temps, les multiples plans de réorganisation sociale que notre siècle a produits, n'avaient point vu le jour. Dans la *Somme*,

on peut bien en déduire, comme le fait saint Thomas, le droit de l'individu à chercher dans les biens matériels de quoi satisfaire à ses besoins; mais il est exagéré d'en conclure la nécessité de la propriété privée en tant qu'attribution de biens matériels aux individus, à titre stable et exclusif. En d'autres termes, la personnalité implique le droit de chaque individu à ce qu'il lui faut en fait d'objets de consommation pour réaliser sa destinée terrestre; elle n'implique pas, par elle seule, la nécessité de l'appropriation privée des moyens de production.

[1]) A. WAGNER, *Allgemeine oder theoretische Volkswirthschaftslehre, I. Grundlegung*. Leipzig, 1879, p. 525.

[2]) Voir, par exemple, BENOIT MALON, *Le socialisme intégral*, Ire partie, 4me édition, page 300.

il ne cite nommément d'autre doctrine communiste que celle des Apostoliques, hérétiques déjà combattus par saint Augustin [1]).

En réalité, saint Thomas a posé et résolu le problème de l'organisation de la propriété, dans le même sens qu'Aristote. Les vues de la *Somme théologique* sont très fidèlement reprises du traité de la *Politique* que saint Thomas a expliqué dans un *Commentaire* spécial [2]). Or, dans le passage de la *Politique*, où saint Thomas a puisé les idées que nous trouvons dans la *Somme*,— Aristote met en balance les avantages et les inconvénients de deux régimes seulement : celui de la propriété privée et celui du communisme, tel que Platon le préconise dans sa *République*.

Pour se faire une idée précise des raisonnements d'Aristote et de saint Thomas, il serait donc utile de savoir exactement en quoi consistait le communisme de Platon. Mais il est difficile de donner une idée saisissable du système du philosophe grec. Le communisme de Platon, tel qu'il a été compris par Aristote et par saint Thomas, semble être le rêve d'une société dont les membres auraient mis tout en commun, les joies et les peines, les femmes et les biens. Le principe de sa *République*, c'est que l'État est une personne, une unité vivante. Pour obtenir cette parfaite unité, il faut que l'individu ne puisse pas séparer ses intérêts de ceux de l'État. Or, il y a deux causes à cette opposition de l'individu et de l'État : la propriété et la famille. La propriété est une source incessante de divisions. Que de prétentions naissent des intérêts contraires des propriétaires! La propriété engendre l'inégalité et l'inégalité provoque la guerre entre deux peuples toujours ennemis, les riches et les pauvres. A ce conflit des

1) *S. Theol.*, IIª IIæ, *q.* 66, *a.* 2 : " Apostolici dicuntur, qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt : eo quod in suam communionem non acciperent utentes conjugibus, et res proprias possidentes; sed ideo isti haeretici sunt. „

2) Cf. *Politique d'*Aristote, traduite par Barthélemy Saint-Hilaire, 2de édition, livre II, chapitre I, §§ 2, 10 et chapitre II. — S. Thomas. *Politicorum*, Liber secundus, lectio 2 et lectio 4; et *Summa theologica*, IIª IIæ *q.* 66, *a.* 2.

intérêts, la famille ajoute l'opposition des sentiments et l'hostilité des affections. L'individu préfère toujours sa famille à l'État ; il est indifférent à ce qu'éprouvent les autres citoyens, et le bien public lui est étranger. Dans un État vrai, tous doivent jouir des mêmes bonheurs, souffrir des mêmes peines, et, loin de se renfermer dans les liens d'un attachement particulier et exclusif, embrasser tous les membres de l'État dans une même symphatie. Pour cela, il faut que tout soit commun, les biens, les femmes, les enfants, car alors tous sont parents. Si l'un éprouve du bien ou du mal, tous disent à la fois : mes affaires vont bien ou vont mal. Par quel moyen maintenir cet état parfait? Par l'éducation. — Au surplus, Platon ne s'est guère soucié des détails pratiques. Sa conception est demeurée dans le vague, sa pensée ne s'est pas précisée en contours bien définis [1]).

C'est donc entre ce système de communauté absolue des biens, — vieille utopie, pour lui, depuis longtemps, classée dans le domaine de l'histoire, — et le régime de la propriété privée, que saint Thomas restreint le débat. Il se demande si tout sera mis en commun, comme le souhaitait Platon, ou si les individus détiendront des biens en propre : *Utrum licet alicui rem aliquam quasi propriam possidere.*

[1]) Cfr. P. JANET, *Histoire de la science politique*, 3me édition, tome I, p. 131. — En commençant la critique de la *République* de Platon, Aristote esquisse trois variétés de communisme. " La communauté doit-elle s'étendre au fonds ou seulement à l'usufruit ? Ainsi, les fonds de terre étant possédés individuellement, faut-il en apporter et en consommer les fruits en commun ? ou, au contraire, la propriété et la culture étant communes, en partager les fruits entre les individus ? ou bien les fonds et les fruits doivent-ils être mis également en communauté ? " *(Politique* d'ARISTOTE, traduite par Barthélémy Saint-Hilaire, livre, II, chapitre II, § 1).Voici en quels termes saint Thomas commente ce passage : " *Philosophus distinguit modos quibus possibile est cives communicare in bonis possessis. Et ponit tres modos : quorum primus est quod unusquisque habeat seorsum proprium campum, sed omnes fructus camporum deferantur ad commune et distribuantur in omnes. Secundus modus est quod e converso terra sit communis et communiter colatur, sed fructus agrorum dividantur inter cives ad proprium usum cujuslibet. Tertius modus est ut et campi et fructus sint communes : quod Socrates lege statuendum esse dicebat.* " *(Politicorum*, L. II, l. 4).

Répondant à cette question, saint Thomas commence par établir une distinction ; il fait un partage entre les facultés communément reconnues au propriétaire, rangeant d'un côté le droit de gérer et d'administrer et de l'autre le droit de jouir. *Circa rem exteriorem duo competunt homini : quorum unum est potestas procurandi et dispensandi, aliud vero est usus.*

Cette distinction est fondée. Il y a dans l'univers d'incalculables richesses destinées à subvenir aux besoins de l'homme et que celui-ci peut s'approprier ; toutefois, elles ne sont généralement pas, dans leur état naturel, susceptibles de servir directement à ses nécessités. Il en était autrement au Paradis terrestre ; mais la faute adamique a changé les conditions d'existence de la race et l'homme déchu est obligé d'appliquer laborieusement son intelligence à découvrir les propriétés de la matière et ses muscles à la façonner. La jouissance est à ce prix. Avant de pouvoir se nourrir, se chauffer, s'éclairer, se vêtir, l'homme doit cultiver la terre, récolter la moisson, capter les sources, exploiter les mines, tisser la toile... La production, infiniment complexe, précède de nécessité la consommation.

*
* *

Si on considère la gestion et l'administration, les individus, dit saint Thomas, peuvent posséder des biens en propre ; il est même requis qu'il en soit ainsi, afin que les conditions d'existence de l'homme s'harmonisent avec sa nature. *Quantum ad potestatem procurandi et dispensandi licitum est quod homo propria possideat ; est etiam necessarium ad humanam vitam.*

Telle est la thèse de saint Thomas. Thèse générale, affirmant qu'en principe l'appropriation privée des biens, instruments de production aussi bien qu'objets de consommation, est licite et nécessaire.

Saint Thomas ne mêle point à cette question de principe, celle de la légitimité des titres d'acquisition. Il évite ainsi une confusion, faite par beaucoup d'autres qui croient jus-

tifier la propriété privée comme institution, en s'attachant à démontrer la légitimité d'un mode déterminé d'acquérir, ce qui n'est assurément pas suffisant. Pour être admis à faire la preuve qu'il est licite d'obtenir la propriété d'une chose par l'occupation ou par le travail, il faut avoir antérieurement établi qu'en général l'acquisition des biens en propriété privée est permise ; le droit des individus à devenir propriétaires doit avoir été reconnu d'abord, pour qu'on puisse examiner ensuite la validité du mode d'acquisition de biens déterminés.

Saint Thomas étaye sa thèse de trois considérations.

Tout homme, dit-il en premier lieu, apporte plus de sollicitude dans l'administration de ce qui lui appartient en propre que de ce qu'il possède en commun avec tous ou avec beaucoup d'autres; car chacun, cherchant à se soustraire au travail, se décharge volontiers sur les autres de ce qui intéresse la collectivité, ainsi que cela arrive dans une maison où sont de nombreux domestiques. *Magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam id quod est commune omnium vel multorum ; quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune ; sicut accidit in multitudine ministrorum* [1]).

[1]) " On porte très peu de sollicitude aux propriétés communes, dit Aristote (*Politique*, L. II, Ch. I, § 10); chacun songe vivement à ses intérêts particuliers, et beaucoup moins aux intérêts généraux, si ce n'est en ce qui le touche personnellement : quant au reste, on s'en repose très volontiers sur les soins d'autrui; c'est comme le service domestique qui souvent est moins bien fait par un nombre plus grand de serviteurs ". Et saint Thomas, dans son Commentaire (*Politicorum*, L. II, l. 2) : " Videmus quod de eo quod est commune multorum valde parum curatur; quia omnes maxime curant de propriis, sed de communibus minus etiam curant homines quam quantum pertinet ad unumquemque; ita quod ab omnibus simul minus curatur, quam curaretur si esset unius solius. Dum enim unus credit quod alius faciat, omnes negligunt, sicut accidit in servitiis ministrorum quod multi servientes quandoque pejus serviunt, dum unus expectat quod alius faciat. " Aristote dit encore (*Politique*, L. II, Ch. II, §§ 4 et 5) : " Il est évidemment préférable que la propriété soit particulière. Les exploitations étant toutes séparées prospéreront

Si l'on veut donner à cet argument toute son ampleur, on doit, semble-t-il, l'énoncer comme suit : Pour que l'humanité se conserve et progresse, il est nécessaire que les hommes travaillent. Mais le travail étant essentiellement pénible et répugnant à leur nature, les hommes s'y déroberont s'il n'y sont poussés par un stimulant approprié. Or, sous le régime de la communauté des biens, la responsabilité individuelle et l'intérêt personnel ne seraient pas suffisamment éveillés. Il faut donc opter pour le régime de la propriété privée, éminemment propre à développer l'activité productrice.

Les idées renfermées dans ce premier argument méritent que nous nous y arrêtions.

Saint Thomas reconnaît d'abord implicitement que la loi du travail est la loi de l'humanité. — Les chrétiens savent qu'elle est le décret de Dieu [1]). L'histoire montre en elle la condition du progrès. « L'humanité, dit le Père Félix, s'élève ou se dégrade selon qu'elle accomplit ou viole la loi vitale du travail. Tout ce qu'il y a de grand, de fort, de beau d'illustre a demandé au travail la grandeur, la force, la beauté, l'illustration. Voici d'autre part, dans la vie de l'humanité, un fait qui établit à l'évidence la tendance de l'humanité à se dégrader dans la paresse, ce fait c'est l'état sauvage. L'état sauvage, c'est l'homme descendu, l'homme dégradé. Or la dégradation totale de la vie humaine coïncide dans le sauvage avec la suppression totale du travail ou le règne souverain de la

davantage, parce que chacun s'y attachera comme à un intérêt personnel. „ Ce que saint Thomas commente dans les termes suivants (*Politicorum*. L. II, l. 4) : " Oportet possessiones simpliciter quidem esse proprias quantum ad proprietatem dominii. Ex hoc enim quod sunt propriæ possessiones, sequitur quod procurationes possessionum sunt divisæ, dum unusquisque curat de possessione sua. Et ex hoc sequuntur duo bona :.. quorum aliud est quod unusquisque magis augebit possessionem suam insistens ei sollicitius tamquam propriæ... Unde manifestum est quod multo melius est quod sint propriæ possessiones secundum dominium. „

[1]) " Maledicta terra in opere tuo. In laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitae tuæ. In sudore vultus tui vesceris pane tuo. „ (Genesis, cap. 3.)

paresse. L'humanité sauvage, c'est l'humanité qui ne travaille plus. A mesure que le travail baisse dans un peuple, la civilisation y descend du même pas; quand il meurt tout à fait, la civilisation y périt du même coup „ [1]). Économiquement enfin le travail est une inéluctable nécessité; l'homme ne parvient à utiliser les richesses naturelles qu'au prix d'un labeur, cérébral ou musculaire, souvent intense.

Il ne manque pas d'hommes, parmi nos contemporains, qui annoncent ou attendent l'avénement d'une ère nouvelle, qui prédisent ou souhaitent que dans un avenir encore incertain, mais prochain peut-être, l'humanité sera affranchie de la vieille loi du travail. C'est la croyance, sincère ou affectée, de beaucoup de chefs socialistes; c'est le rêve dont ils bercent le prolétariat [2]).

Le prodigieux développement du machinisme explique l'éclosion de ces espérances, — séduisantes pour les laborieux qui trouvent très inégalement appliquée la loi du travail [3]). Chimériques espérances, malheureusement! Proclamer qu'un travail insignifiant suffira pour entretenir l'abondance au sein de la société, c'est, je pense, faire illusion à soi-même ou aux autres.

Il y a d'abord beaucoup de fantasmagorie dans le pompeux étalage auquel se complaisent les optimistes que le progrès industriel a éblouis [4]).

1) R. P. FÉLIX, *Le travail.*

2) " Il faut que le Prolétariat proclame les Droits de la paresse, qu'il se contraigne à ne travailler que trois heures par jour... Etant donnés les moyens de production moderne et leur puissance reproductive illimitée, il faut mater la passion extravagante des ouvriers pour le travail et les obliger à consommer les marchandises qu'ils produisent. „ (P. LAFARGUE. *Le droit à la paresse.*) On pourrait multiplier les citations.

3) Là du moins où " les instruments de travail et les effets de commerce sont devenus le monopole d'un petit nombre de riches et d'opulents qui imposent ainsi un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires. „ (LÉON XIII. *Encyclique sur la condition des ouvriers.*)

4) On a calculé, en 1881, que l'ensemble des machines existant en France avait une force de 3,600,000 chevaux-vapeur. Chaque cheval-vapeur déployant autant de force que vingt hommes environ, des esprits d'un enthousiasme

L'examen des résultats que donnerait une liquidation sociale confirme ensuite ce qui est établi par l'analyse attentive des statistiques, à savoir qu'en dépit de tous les progrès, la quantité de richesses produites est petite, même dans les pays les plus riches. Le partage général ne procurerait qu'une minime portion aux copartageants ; il n'ajouterait pas une quantité appréciable à leur bien-être [1]).

S'il en était autrement d'ailleurs à un moment donné, l'équilibre entre l'offre et la demande des richesses ne se pourrait longtemps maintenir. Quoi qu'en pensent ceux qui prêchent la vie simple [2]), les besoins de l'homme ne sont pas une quantité fixe ; ils sont indéfiniment expansibles, parce qu'ils prennent leur source dans le désir qui, lui, ne tarit point [3]). Ils croissent sans cesse en intensité par l'habitude ; nés au sein d'une classe ou d'un peuple, ils se propagent par l'imitation à d'autres classes ou chez d'autres peuples [4]).

A ces besoins sans cesse grandissants, la nature offre encore d'illimitées ressources. Nous sommes loin d'avoir épuisé les trésors qu'elle récèle. Il existe d'innombrables richesses dont nous ne faisons rien, dont nous ignorons encore l'utilité. Sur les 140,000 espèces connues du règne végétal, la culture n'en

irréfléchi en conclurent que la production de la France aurait environ septuplé depuis un siècle et que chaque Français aurait dû pouvoir travailler sept fois moins. — En réalité, trois millions de ces chevaux-vapeur étaient employés simplement aux transports par terre et par eau ; 534,000 environ étaient employés dans l'industrie manufacturière et 42,000 seulement dans l'industrie agricole. (P. LEROY-BEAULIEU. *Précis d'écon. polit.*)

1) CAUWÈS. *Cours d'économie politique*, 3me édition, tome III, p. 422.

2) „ Nos besoins sont limités et modestes. Nous voulons avoir ce qui est nécessaire pour reconstituer nos forces dépensées dans le travail et pour l'entretien normal de nos familles. Le reste nous apparaît comme un superflu gênant dont nous ne saurions que faire. Que ceux qui l'ont le gardent, jusqu'aux jours, plus proches peut-être qu'on ne pense, où eux-mêmes trouveront la charge trop lourde et trop déshonorante, en présence de l'universelle, salutaire et exemplaire simplicité „. (E. PICARD. *Comment on devient socialiste* : Dialogue XIII : Les partageux.)

3) Cf. BASTIAT. *Harmonies économiques.*

4) Cf. G. TARDE. *Études pénales et sociales*, p. 357 et suiv. sur les lois de l'imitation.

utilise pas 300 ; sur les centaines de mille espèces que compte le règne animal, il en est à peine 200 dont nous avons su tirer parti [1]) ; et dans le règne inorganique beaucoup de forces sommeillent sans doute qui n'ont point encore été mises en activité par l'homme. Tous ces trésors, il appartient aux découvertes, aux explorations, aux inventions, au travail en un mot, de les mettre à la portée de l'homme ; c'est la tâche des générations à venir.

Bref, les progrès accomplis ne sont pas tels qu'ils permettent à l'humanité de vivre oisivement de son acquis. Fussent-ils plus considérables qu'ils ne sont en réalité, les besoins toujours renaissants et grandissants de l'homme tiendraient celui-ci en haleine, l'obligeant à déployer de nouveaux efforts et à chercher un emploi utile des ressources encore endormies dans la nature.

Il n'y a donc pas apparence que l'humanité ait de si tôt accompli la parole divine : Assujettissez-vous la terre ; ni qu'elle puisse de si tôt secouer la loi du travail et se reposer dans un *dolce far niente*.

Le travail est la loi de l'humanité, voilà donc la première vérité renfermée, ou plutôt sous-entendue, dans l'argumentation de saint Thomas. Si la soumission à cette loi était attrayante la solution du problème de la propriété serait singulièrement facilitée. Malheureusement, et quoi que Charles Fourier et les phalanstériens aient pu en penser, tout travail productif est pénible. Pour que l'homme s'y adonne, il lui faut un stimulant approprié ; sinon l'inclination de sa nature le porterait à déserter sa tâche. *Unumquisque laborem fugiens...*

Ceci n'est pas en contradiction avec les données de l'observation psychologique. « Pas de plaisir, dit M. Mercier, sans activité. Le plaisir a pour cause toute activité consciente, pleine

[1]) De Candolle. *Origine des plantes cultivées*, cité par Ch. Gide, *Principes d'économie politique*.

et entière d'un être, dans le sens de sa destinée » [1]). Sans doute, en soi, l'activité n'a rien de rebutant ; au contraire. Mais agir et travailler ne sont pas choses identiques. Tout travail est une action, mais toute action n'est pas un travail.

Le travail est l'effort de l'homme contre l'obstacle, la lutte contre la difficulté. Quand l'homme veut faire de ses puissances un usage fécond, il trouve, dans sa nature, une force hostile au déploiement de ses facultés. Travailler, c'est vaincre cette force. Le travail c'est donc l'homme qui agit, l'homme qui produit, mais la fatigue aux membres, la sueur au front. Le travail, c'est la peine ; c'est l'action, plus la douleur [2]).

Pure conception *a priori*, que le travail agréable. L'observation ne nous le montre tel nulle part. L'activité n'est amusante à proprement parler qu'autant qu'elle trouve sa satisfaction en elle-même ; dès qu'elle devient la condition d'une jouissance ultérieure, elle exige un effort pénible. Faire du travail un jeu ne serait pas difficile, mais du même coup on le rendrait stérile [3]).

Le travail étant une nécessité économique à laquelle les individus ne se soumettent pas spontanément, il reste à se demander si l'homme sera incité à travailler plus efficacement sous le régime communiste que sous le régime de la propriété privée.

La réponse de saint Thomas ne semble empreinte d'aucune hésitation. On apporte moins de soins, dit-il, à gérer une affaire dont on porte la responsabilité avec un grand nombre qu'à diriger une entreprise privée. Vérité banale qu'il appuie d'un exemple vulgaire.

Si les instruments de production d'une nation étaient la propriété de la collectivité ; si personne ne pouvait dire d'une

[1]) D. MERCIER. *Cours de philosophie.* Tome II : *La psychologie,* p. 357-358. Paris, chez Alcan, 1892.

[2]) R. P. FÉLIX. *Le travail.*

[3]) Cfr. CH. GIDE, *Charles Fourier.* Paris, Guillaumin.

parcelle de capital : ceci est à moi ; si les entreprises industrielles et les exploitations agricoles étaient dirigées par des fonctionnaires publics, ne portant pas individuellement les risques des pertes et ne recueillant pas personnellement les profits, l'avenir économique ne serait-il pas gravement compromis ? La responsabilité collective est si facile à porter [1]) !

Avant tout l'homme s'aime lui-même. Et naturellement aussi il aime ce qu'il appelle son bien, ce qui développe en quelque sorte sa personnalité, en lui procurant plus d'utilités, plus d'agréments, plus de confort, plus de considération peut-être. Cette propriété, quelle qu'elle soit, il s'y attachera, il la cultivera mieux, il l'exploitera plus consciencieusement, il dépensera plus d'efforts à la faire fructifier, à l'agrandir, à l'embellir, que si elle était à la masse de ses concitoyens. La propriété individuelle donne à l'activité économique une force d'expansion énorme. « Dans toute l'Europe occidentale », dit de Laveleye, dont il nous plaît de citer le témoignage de préférence à beaucoup d'autres, « dans toute l'Europe occidentale, on peut admirer les prodiges accomplis par la propriété privée » [2]).

Que si, comme le demandent en outre Platon et les communistes, les produits ne sont non plus recueillis par les individus mais par la communauté, — peut-on espérer que chacun travaillera « selon ses facultés » ? S'imagine-t-on un travailleur donnant son maximum d'effort, avec la perspective du fruit de son activité, perdu pour lui, noyé dans la masse commune et recueilli par la collectivité qui en disposera ? Non certes, le travail, cérébral ou manuel, n'offre point par lui-même assez d'attraits, pour que l'homme, en s'y adonnant, se désintéresse du résultat, soucieux seulement d'agrandir le patrimoine commun. A ce point de vue, elle est profondément vraie, la parole de Thiers : « Vous figurez-vous un mécanicien à qui on dira

1) Voir P. Leroy Beaulieu. *Le collectivisme*, passim. —
2) De Laveleye. *De la propriété et de ses formes primitives.*

« Travaille, mon ami, deux ou trois heures de plus par jour et, dans dix ou vingt ans, la société française sera plus riche. » Je ne prétends pas qu'il soit insensible à ce résultat, mais je doute qu'il travaille ces deux heures de plus » [1]). Charles Fourier et Richard Owen, limitant à un nombre relativement petit les membres de leurs associations communistes, comprenaient bien qu'il fallait intéresser le plus possible chaque individu au succès de l'entreprise collective.

Alors, à défaut de zèle spontané, faudra-t-il recourir à la contrainte? La poigne d'acier d'un despote maintiendra-t-elle chacun à sa tâche? Une réglementation draconienne présidera-t-elle à l'organisation du travail? Décrétera-t-on l'encasernement général, le régime du collier au cou, — quelque chose comme le sombre socialisme de Gracchus Babœuf dont Victor Considérant dit : qu'il était « la communauté des biens, soutenue par une législation de fer préposée à la garde du niveau égalitaire, absorbant sans pitié l'invidualité dans la communauté, immolant la liberté à l'égalité, brisant toute volonté, toute spontanéité personnelle, pour y substituer le devoir inflexible et le despotisme absolu de la loi » ? [2]) — Mais qui ne voit l'incompatibilité entre l'égalité économique, but du communisme, et la tyrannie politique qui serait, par hypothèse, le moyen de maintenir le régime?

Peu de communistes ont d'ailleurs proposé cet idéal coërcitif et despotique. Platon n'attendait pas grand chose des lois

[1]) A. Thiers, *De la propriété*.

[2]) V. Considérant, *Le socialisme devant le vieux monde*, p. 31. Paris 1848. — Victor Considérant n'exagère en rien. " S'il existe un seul homme sur la terre plus riche, plus puissant que ses semblables, que ses égaux, l'équilibre est rompu, disait le *Manifeste des Égaux* de Sylvain Maréchal ; la terre n'est à personne, les fruits sont à tout le monde. L'État les distribue aux individus auxquels il doit une existence heureuse ; en revanche il exige d'eux un travail obligatoire dont le mode, la quantité, la qualité sont réglés par lui seul. L'égalité implique l'éducation commune des enfants hors de la surveillance des parents, l'enseignement limité aux connaissances d'utilité pratique, à l'exclusion de l'instruction spéculative. Le système établi, nul n'aura le droit d'émettre une opinion contraire aux principes sacrés de l'égalité et la frontière sera inexorablement fermée aux produits et aux idées de l'étranger. "

et des règlements : un État sain n'en a pas besoin ; un État gâté ne s'en portera pas mieux ; c'est l'éducation qui doit former les cœurs et les intelligences [1]). De même les collectivistes, nos contemporains, semblent attendre de « l'instruction répandue à flots », « que les écorces de nos cerveaux, si frustes et si grossières encore, soient immensément développées et affinées », afin d'en arriver à la « communauté anarchiste, débordante de fraternité et de richesses » [2]).

Faut-il nier la possibilité d'une suffisante transformation morale de l'homme pour atteindre à l'idéal communiste ?

Absolument non. Il s'est trouvé, et tous les jours encore il se rencontre des hommes qui se sont arrachés du cœur l'amour de soi, pour y substituer l'amour des autres, travaillant pour les autres et non pour eux, mettant une infatigable ardeur à défricher des terres arides qui ne sont point leur propriété et dont ils n'emporteront rien quand, l'ordre d'un supérieur assignera un nouveau champ à leur labeur.

Non, le communisme par fraternité n'est pas une chimère, puisqu'il fonctionne, — dans les couvents.

Mais si l'on en préconise la pratique pour la masse des hommes, qu'alors on n'oublie pas une règle fondamentale de la science des législations comparées.

Point ne suffit de trouver juste une loi étrangère, ni même d'en constater les bienfaisants résultats. Encore faut-il observer les circonstances particulières qui, en déterminant sa promulgation, lui ont imprimé sa spéciale physionomie et concourent à l'obtention d'un bon effet général. Si ces circonstances ne se

[1]) P. JANET, *Histoire de la science politique*, t. I, p. 138.

[2]) E. VANDERVELDE, *Le collectivisme*, p. 27. Bruxelles, 1894. — Il ne me paraît pourtant pas démontré que M. Vandervelde possède une foi robuste dans le seul altruisme. „ Les officiers de nos armées, écrit-il dans la même brochure, n'hésitent devant aucun sacrifice, y compris celui de leur vie, pour maintenir l'honneur du drapeau. Faut-il en attendre moins des capitaines de l'industrie, quand ils cesseront d'être des garde-chiourme ou des chefs de mercenaires ? „ — Si la société communiste de l'avenir doit être dotée de la discipline et du code pénal militaires, il faut le dire nettement.

retrouvent pas avec un ensemble suffisant dans un autre pays, il serait antiscientifique et pratiquement imprudent de vouloir y transplanter cette loi, germée sur un terrain politique, social ou économique, différent.

Cette règle, appliquée à l'introduction du communisme des couvents dans la société civile, ne permet point de partager le bénévole optimisme des écrivains communistes.

Les religieux sans doute sont des hommes comme les autres, ayant la même nature, les mêmes besoins, les mêmes passions; mais ils ont entendu un jour l'appel de la grâce; ils ont éprouvé leur vocation dans un long et dur noviciat et, jugés capables de s'astreindre à mener une vie d'abnégation, ils s'y sont engagés par de solennels serments, condamnant les jouissances pour embrasser l'ascétisme, renonçant aux biens matériels pour pratiquer la pauvreté volontaire, abdiquant leur volonté personnelle pour promettre au supérieur une absolue obéissance. Et c'est pour la vie, cette sanctification de la privation, ce sacrifice du bien-être, cette immolation de la liberté.

L'idéal est superbe assurément. Mais Celui qui l'a conçu et qui, par sa doctrine, par son exemple et par sa religion, a obtenu assez d'empire sur la nature humaine pour ainsi l'élever au-dessus d'elle-même, Celui-là ne l'a point proposé comme règle, mais comme conseil à ceux qui veulent être parfaits. En dehors de la vie religieuse, il est évident que le principal ressort du communisme, la fraternité, se trouverait insuffisant, pour stimuler le zèle au travail.

La plupart des communistes, héritiers en cela de J. J. Rousseau [1]), n'ont point, de la nature humaine, la même conception que le fondateur du christianisme. Ils ont foi en la

[1]) „ C'était la conviction du XVIIIe siècle et de la génération formée à son école, que l'homme est essentiellement bon et que, dans les sociétés humaines, le mal provient, non de la nature humaine, mais de la mauvaise organisation sociale et du mauvais régime politique. La confiance dans la bonté naturelle de l'homme était, en 1789, une des colonnes de l'orgueil humain. „ (GUIZOT, *Mémoires*, cité par P.-F. LE PLAY, *La Constitution essentielle de l'humanité*, p. 205.)

native bonté de l'homme. « Voyez donc, me disait récemment un de nos représentants socialistes, voyez un incendie. Une maison brûle. Tous se précipitent au secours des habitants et cherchent à sauver les biens qui menacent d'être consumés. Et pourtant cette maison qui brûle n'est point la leur. Niez donc l'instinctive solidarité » ! — Mon honorable interlocuteur oubliait que ce dévouement, en apparence spontané, est surtout un produit historique, le fruit du christianisme, religion du dévouement par excellence, qui depuis des siècles a créé l'atmosphère morale que nous respirons. Se rencontrerait-il vraiment chez des tribus sauvages qui n'ont point subi l'influence chrétienne ?

C'est d'ailleurs, dans l'exemple cité, héroïsme momentané, sous l'empire d'une exaltation, provoquée, en exceptionnelle circonstance, par la vue d'un péril imminent. Rien de pareil dans le sentiment qui doit animer le laborieux, attelé à une tâche humble, monotone, fastidieuse, sans éclat et sans gloire. Qu'on poétise le travail tant qu'on voudra, travail de direction ou travail d'exécution, il est, marqué du sceau de l'originelle malédiction, une peine et répugne à la nature. Croire à l'influence des sentiments élevés d'altruisme sur la généralité des travailleurs pour l'accomplissement de leur obscur labeur quotidien, c'est commettre une erreur psychologique. Pour chaque genre d'efforts il faut des stimulants différents. Dans la production des richesses, dans la conquête du pain quotidien, l'intérêt personnel restera toujours, pour la masse, le principal ressort de l'activité.

* * *

Voyons la seconde considération que saint Thomas fait valoir contre le communisme. Un ordre plus parfait, dit-il, présidera à l'économie publique, si les individus ont la responsabilité personnelle des entreprises. La confusion règnerait dans un régime où chacun devrait indistinctement veiller à tout. *Ordi-*

natius res humanæ tractantur, si singulis immineat propria cura alicujus rei procurandæ; esset autem confusio, si quilibet indistincte quælibet procuraret.

Il est en vérité possible d'imaginer une communauté de biens non anarchique, avec une organisation professionnelle hiérarchisée, une sévère discipline, des chefs assignant à chaque individu sa tâche, et la division du travail établie par voie d'autorité, — comme dans les couvents, encore une fois. Mais pareille conception heurte trop violemment les instincts et sentiments libertaires de ceux qui n'ont point fait — comme les religieux — le sacrifice de leur volonté personnelle.

Les communistes, en général, ne semblent pas songer à maintenir l'ordre dans la production économique par des mesures coërcitives. Si cependant la division du travail n'est point faite par voie d'autorité, l'individu qui, en vertu du principe que tout est à tous, estimerait que chacun doit avoir l'œil à tout et peut s'immiscer en tout, l'individu qui, se réclamant de son droit abstrait de copropriété, prétendrait intervenir dans la direction d'une entreprise, — ne pourrait en être empêché; tout est à tous, signifiant en réalité que rien n'est à personne. Ce serait le triomphe du gâchis, le règne du chaos.

« Nous aspirons ardemment, dit M. Vandervelde, aux transformations morales qui rendront possible la communauté anarchiste, où chacun, *faisant ce qu'il voudrait*, donnerait selon ses forces et prendrait selon ses besoins [1]. » — Le beau désordre vraiment qu'engendrerait vite cet idéal régime. [2]

*
* *

Enfin non-seulement le bon ordre mais aussi la paix serait absente d'un système communiste. *Per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est; unde videmus quod inter eos qui communiter et ex*

[1]) E. VAN DER VELDE. *Le Collectivisme.*

[2]) Sur le communisme et la division du travail, voir aussi A. THIERS. *De la propriété*, page 133. Paris, 1868.

indiviso aliquid possident frequentius jurgia oriuntur. C'est le troisième argument de saint Thomas.

D'abord, si la collectivité devenait juge de l'emploi industriel des richesses, il se produirait d'incessantes divergences de vues. Déjà maintenant les opinions s'entrechoquent si vivement, dans les assemblées publiques, sur la direction politique et administrative. Quelle abondante source de nouveaux et âpres conflits, si — le capital privé aboli, la libre initiative individuelle cessant d'organiser la production, — la collectivité devait, par l'organe de ses mandataires, diriger la production sociale ! [1])

Mais des discussions plus violentes naîtraient du chef de la répartition [2]). Il est permis de l'affirmer, sans être instruit par l'expérience des essais de Cabet et d'Owen.

1) " Entre hommes, généralement, dit Aristote (*Politique*, L. II, Ch. 2.), les relations permanentes de vie et de communauté sont fort difficiles. Il est évidemment préférable que la propriété soit particulière ; les exploitations étant toutes séparées ne donneront pas naissance à des querelles „. — " Valde difficile est, scilicet quod multi homines simul ducant vitam, quod communicent in quibusdam humanis bonis et præcipue in divitiis. Videmus enim quod illi qui in aliquibus divitiis communicant, multas habent dissensiones ad invicem. Si omnes cives haberent communes omnes possessiones, plurima litigia inter eos existerent. Manifestum est quod multo melius est quod sint propriæ possessiones secundum dominium. Dum unus quisque intromittit se de suo proprio et non de eo quod est alterius, non fiunt litigia inter homines quæ solent fieri quando multi habent unam rem procurare, dum uni videtur sic et alii aliter faciendum. „ (S. Thomas, *Politicorum*, L. II, l. 4.)

2) " Le travail et la jouissance n'étant pas également répartis, il s'élèvera nécessairement contre ceux qui jouissent ou reçoivent beaucoup, tout en travaillant peu, des réclamations de la part de ceux qui reçoivent peu, tout en travaillant beaucoup. „ (Aristote, *Politique*, L. II, ch. 2.) — " Non esset possibile quod omnes cives colerent agros : oporteret enim majores majoribus negotiis intendere, minores autem agriculturæ : et tamen oporteret quod majores, qui minus laborarent circa agriculturam, plus acciperent de fructibus : et sic non æqualiter secundum proportionem corresponderet perceptio fructuum operibus, sive laboribus agriculturæ : et propter hoc ex necessitate orirentur accusationes et ligitia, dum minores qui plus laborant, murmurarent de majoribus quod parum laborantes multum acciperent, ipsi autem e contrario minus acciperent plus laborantes. Et sic patet quod ex hac lege non sequeretur unitas civitatis, ut Socrates volebat, sed potius dissidium. „ (S. Thomas, *Politicorum*, L. II, l. 4.)

[illegible] que soit la [illegible] des moyens du progrès [illegible], nous ne pensons pas qu'elle suffise à faire du monde une terre promise où l'abondance des biens matériels permettrait à chacun de satisfaire ses besoins à discrétion. Il faudrait bien se limiter aux besoins « légitimes » ou « rationnés ».

En admettant — hypothèse [illegible]! — qu'on découvrît une mesure pour les évaluer et un critère moral pour les apprécier, il resterait encore que l'abondance intégrale devrait [illegible] et toute inégalité [illegible], pour que la paix règne en société communiste.

L'égalité dans la jouissance, bien plus que la justice dans la répartition est l'essentielle idée du communisme. Admettre les différences dans la satisfaction des besoins serait donc provoquer les colères de ceux qui reçoivent peu contre ceux qui reçoivent beaucoup. Fournir au contraire à tous la même somme et le même genre de biens serait organiser un vaste parasitisme et [illegible] l'exploitation du petit nombre des laborieux par la masse des paresseux. Dans une hypothèse comme dans l'autre, la paix ne saurait régner.

A suivre. SIMON DEPLOIGE.

Mélanges et Documents.

I.

La réglementation du travail en Suisse.

LA PROTECTION DES OUVRIÈRES DANS LE CANTON DE ZURICH.

(Loi du 12 août 1894.)

I. LES ORIGINES.

La loi fédérale du 23 mars 1877 marque l'entrée résolue de la confédération suisse dans la voie de la réglementation du travail. Mais cette loi, comme l'art. 34 de la constitution même, en exécution duquel elle fut élaborée, n'a prévu que le travail des *fabriques*, et ne s'applique en conséquence, d'après l'interprétation compétente du conseil fédéral, qu'à toute exploitation où travaillent plus de 10 personnes, — ainsi qu'aux exploitations où travaillent plus de 5 personnes, si l'une ou plusieurs d'entre elles se trouvent être âgées de moins de 18 ans, ou encore s'il y est fait usage d'un moteur mécanique [1]).

Un grand nombre de travailleurs, — presque tous les ouvriers de la petite industrie, peut-on dire, — ne bénéficient donc point des protections de la Confédération.

Ce n'est pas cependant que parmi eux semblable besoin ne se fasse pareillement sentir. Tout au moins l'assemblée fédérale en avait-elle jugé ainsi, lorsqu'elle élaborait naguères un projet de revision constitutionnelle tendant à lui attribuer compétence dans le domaine des arts et métiers [2]). Le referendum du 4 mars 1894 trompa ce bon vouloir [3]).

[1]) Arr. du cons. féd. 3 juin 1891.

[2]) *Amtliches Stenogr. Büllctin des Schw. Bundesvers.* — STANDERATH, März 1893. — NATIONALRATH, Dezember 1893.

[3]) Le texte de l'art. constitutionnel proposé était ainsi conçu : " art. 34ter. La confédération a le droit d'édicter des mesures uniformes dans le domaine

Toutefois, — la compétence cantonale existant en toute matière qui n'est pas expressément réservée à la confédération — liberté demeure entière aux cantons de légiférer sur la protection des ouvriers de métiers. Plusieurs, et non des moins intéressants au point de vue industriel, en ont su profiter. A Glaris (8 mai 1892), Saint-Gall, Bâle-Ville (23 avril 1888), des lois bienfaisantes ont été portées, soit pour les ouvriers des deux sexes, soit pour les femmes seules.

A Zürich, de même, des dispositions humanitaires sont venues suppléer à l'indigence des dispositions fédérales pour la protection des *femmes*. C'est le 12 août 1894 que la loi y franchit heureusement l'épreuve de la votation populaire : 45.909 suffrages contre 12.531 lui ont assuré amplement la sanction constitutionnelle.

Le peuple justifiait ainsi le bien-fondé des raisons qui avaient déterminé l'intervention de la législature, telles que nous les trouvons relatées dans l'exposé des motifs :

" Épuisement par la trop longue durée d'un labeur prolongé jusqu'avant dans la nuit, travail du dimanche, exploitation illimitée des apprenties, ateliers malsains, nourriture insuffisante, renvois au gré du caprice, salaire irrégulier, amendes et retenues arbitraires „ tels sont les abus dont sont victimes les ouvrières de métiers „ [1]).

La loi Züricoise, entrera en vigueur le 1er janvier 1895. Mais, dès aujourd'hui, elle mérite une attention spéciale. C'est en effet une œuvre originale et progressive. A la différence des autres législations qui se sont bornées, pour ainsi dire, à décalquer sur le terrain des arts et métiers les dispositions de la loi des fabriques, elle apporte aux ouvrières qu'elle protège le bénéfice d'intelligentes et généreuses innovations.

II. SPHÈRE D'APPLICATION.

La loi Züricoise régit " tous les établissements non soumis à la loi fédérale des fabriques où travaillent des femmes, soit moyennant salaire, soit en qualité d'apprenties. En sont exceptés : les exploitations agricoles, les bureaux commerciaux et l'industrie des hôtels, enfin les magasins, en ce qui concerne les personnes employées uniquement à servir les clients. „ (art. 1).

des arts et métiers. „ — Une raison extrinsèque en explique l'échec. Il fut victime des partisans et des adversaires de l'institution des " syndicats obligatoires „, dont il semblait satisfaire également peu les désirs ardents.

[1]) *Beleuchtender Bericht*, p. 18.

L'exclusion des exploitations agricoles va de soi, disent les travaux parlementaires [1]).

Quant aux bureaux commerciaux, magasins et hôtels, il est réservé à d'autres lois de les régir. Ce sont matières spéciales sur lesquelles existent déjà des dispositions partielles, qu'il écherra de compléter ou reviser dans l'esprit de la présente loi. Ainsi, une extension de la loi cantonale sur les jours officiels de repos, accordera vraisemblablement la journée dominicale aux filles de boutique [2]). — On comprend au surplus que le caractère exclusivement féministe de la loi ne lui permettait pas de régir des conditions (telles que les hôtels) où des ouvriers-hommes sont appelés à travailler concurremment.

Au cours des débats qui eurent lieu au conseil de canton, la proposition fut faite de soustraire à l'application de la loi les exploitations où ne sont employés que des membres d'une même famille, — ainsi que le stipule la loi belge du 13 décembre 1889. Mais l'assemblée estima que c'eût été compliquer grandement l'exécution de la loi, sans nul bénéfice appréciable [3]).

Ce qu'il importe de remarquer par contre, et ceci résulte formellement des travaux préparatoires, c'est que les travailleuses de l'industrie domestique indépendante ne sont pas soumises à l'empire des dispositions protectrices. Il en est de même des couturières, lessiveuses et repasseuses qui vont travailler à domicile chez des clients. La considération même de leur réelle indépendance emporta la décision de la majorité, qui se rallia en cela à la pensée du gouvernement ; quand ces ouvrières ont à se plaindre du traitement qu'on leur inflige dans une maison, elles se protègent elles-mêmes en n'y retournant plus.

Mais ces limites doivent être observées strictement. S'agit-il de salariées proprement dites, l'application de la loi n'est pas subordonnée à un chiffre minimum d'ouvrières. Comme celle des ateliers plus peuplés, l'ouvrière isolée a droit à la protection légale. Dans son exposé des motifs, le conseil d'état déclarait attacher une importance spéciale à ce qu'il en fût ainsi. „ Si, disait-il, un minimum de travail-

[1]) La seule objection qu'on pourrait faire à la loi, et non sans fondement, (nous écrit-on de Zürich) est d'augmenter encore la force d'attraction de la ville sur la campagne. Cette considération ne lui a cependant pas aliéné les votes des électeurs agricoles.

[2]) *Antrag des Regierungsrathes.* — Weisung, p. 8.

[3]) Pour le compte-rendu sténographique des débats du „ conseil de canton „, V. *Neue Zürcher Zeitung* „ Verhandlung des Kantonsrathes „, nos des 5, 6, 7, 12 et 13 février 1894. — V. aussi *Zürcher Post*, 6. 7 et 13 février 1894.

leurs se conçoit pour l'application de la loi des fabriques, parce qu'elle a pour corollaire l'application des mesures sur la responsabilité [1]), dans la loi actuelle il serait absolument sans fondement. Bien plus, les ouvrières isolées sont d'autant plus exposées, qu'à leur endroit l'abus peut se produire en silence, et qu'elles ne sauraient trouver dans le sentiment de solidarité (qui la suscite parfois ailleurs) l'aliment d'une légitime résistance „.

Telle qu'elle est, la loi zûricoise nouvelle doit, d'après les prévisions statistiques du conseil d'Etat, s'appliquer à 4 ou 5,000 ouvrières. La loi fédérale des fabriques régit, de son côté, dans le canton de Zûrich environ 45,000 travailleurs, hommes et femmes.

III. DISPOSITIONS GÉNÉRALES.

Les trois premières dispositions générales s'inspirent de la loi fédérale sur les fabriques:

Les filles en dessous de 14 ans ne pourront être employées ni comme ouvrières, ni comme apprenties (Art. 4).

Les femmes accouchées ne peuvent se représenter à l'atelier qu'après un délai de 4 semaines depuis l'accouchement, et elles sont autorisées à s'abstenir du travail pendant une durée totale de 6 semaines (Art. 5).

Le travail est interdit le dimanche et jours fériés (Art. 5). Ce dernier principe a été proclamé sans nulle réserve. La proposition de concéder aux organes d'exécution de la loi la faculté d'autoriser le travail du dimanche dans les cas urgents se trouvait cependant inscrite dans le projet du conseil d'Etat. Elle a disparu dans le texte amendé par la commission; et le compte-rendu sténographique des débats du conseil de canton ne donne point à entendre qu'elle ait fait l'objet d'une discussion nouvelle, au sein de l'Assemblée légiférante.

[1]) L'on sait qu'une loi fédérale du 25 juin 1881 a réglementé la *responsabilité* des *fabricants*, du chef d'*accidents du travail*, en leur imposant le fardeau de la preuve et la charge des cas fortuits, avec la double limite cependant, pour le taux de l'indemnité, de 6 fois le salaire annuel de la victime et du maximum absolu de 6000 frs. — Ces règles ont été étendues à certaines catégories de “ petites industries „ dangereuses, par la loi du 26 avril 1887.

La loi Zûricoise n'a pas entrepris de régler cette matière pour la généralité des “ métiers „. Ceux-ci se trouvent donc uniquement soumis à cet égard aux art. 50 et s. du c. féd. des obligations. (Art. 1382, c. Napoléon.)

Depuis le 26 octobre 1890, le principe de l'*assurance obligatoire* est inscrit dans la constitution fédérale. Son application pratique n'attend plus qu'une formule de nature à concilier les intérêts des caisses de secours existantes.

IV. LA JOURNÉE DE DIX HEURES.

La limitation de la journée de travail à *dix heures* (Art. 7) — entre 6 heures du matin et 8 heures du soir — constitue l'innovation saillante de la loi Zûricoise.

Le chiffre s'en trouvait inscrit dès l'origine dans le projet du gouvernement, et dans celui de la commission du conseil de canton. Chose remarquable, il semble n'avoir même rencontré aucune contradiction précise ou formelle au cours des débats publics; tout au plus, est-il possible de le faire tomber sous le coup du reproche dirigé en bloc contre la loi par le conseiller national Cramer-Frey, " de n'avoir fait aucune distinction entre les diverses espèces de travaux. „

L'exposé des motifs le justifiait ainsi : " Cette réduction d'une heure sur l'estimation de la loi des fabriques [1]), se justifie d'elle-même et par la nature relative des choses. Il s'agit ici de dispositions protectrices pour des femmes, dont le sexe est plus faible et mérite plus de ménagements; il s'agit, de plus, d'industries qui travaillent principalement pour le débouché local, et qui ne mettent pas de grands capitaux dans des bâtiments, machines ou la production de forces motrices ; il s'agit enfin de travaux où la quantité de rendement ne dépend pas en première ligne d'un mécanisme, mais des aptitudes et de la dextérité (Fertigkeit) de l'ouvrière. Se basant sur ces considérations, la plupart des grands magasins de confection soumis à la loi des fabriques ont d'ailleurs déjà abaissé d'eux-mêmes la journée de travail en-dessous de 11 heures [2]). „

La réglementation de la journée de travail est complétée par les dispositions additionnelles suivantes : réduction de la journée à 9 heures, la veille des dimanches et fêtes [3]); intervalle de 1 1/2 heures de repos à midi; prohibition de donner aux ouvrières du travail à effectuer à domicile après journée.

Il ne sera pas sans intérêt de signaler aussi la disposition de l'art. 8 al. 2, aux termes de laquelle " les heures d'enseignement

[1]) Art. 11 de la loi du féd. du 23 mars 1877 : " La durée du travail régulier d'une journée ne doit pas excéder *onze* heures. Elle est réduite à dix heures la veille des dimanches et jours fériés. „

[2]) *Beleuchtender Bericht*, p. 19.

[3]) La majorité de la commission du conseil de canton proposait d'accorder aux femmes mariées la libre disposition de l'après-midi toute entière la veille des dimanches et jours fériés.

obligatoire pour les filles en-dessous de 18 ans doivent entrer en compte dans le calcul de la journée de travail. „ Quant au paiement du salaire aux filles qui suivent ces cours obligatoires, le législateur a refusé d'insérer dans la loi une disposition impérative à cet égard; l'évaluation du salaire à payer est donc laissée à la bonne volonté des patrons [1]).

Enfin l'art. 8 al. 1, contient un texte dont l'absence a plus d'une fois été regrettée dans la loi des fabriques : " Les repos ne sont déduits du temps de travail que pour autant que les ouvrières aient la faculté de quitter l'atelier. „

La loi prévoit ensuite le cas de dérogations à la journée maximale. Sur ce terrain, l'expérience faite par le législateur fédéral a servi de leçon au législateur Zûricois; il a su la mettre à profit, et tenir compte des nécessités pratiques, tout en sauvegardant suffisamment les principes.

Les travaux accessoires et les travaux supplémentaires constituèrent longtemps les deux pierres d'achoppement de la législation des fabriques. La loi de Zûrich supprime radicalement l'exception des travaux *accessoires*. Aucune contravention à la norme de dix heures ne pourra donc se colorer dans ce régime du prétexte d'ouvrages plus ou moins menus, toujours difficiles à définir, qui doivent précéder ou suivre le travail de fabrication proprement dit. (V. loi fédérale, art. 12.)

Quant à la prolongation de la journée, à titre exceptionnel et transitoire, du chef de travaux *supplémentaires*, les mesures suivantes sont prises :

1° Les motifs de prolongation sont nettement déterminés dans la loi. Ce sont : *a)* perte de temps par suite de dérangements dans l'exploitation ; *b)* crise d'abondance dans la saison; *c)* commandes à l'occasion d'événements déterminés imprévus ; *d)* grands dégâts à

[1]) Aux termes de la loi du 23 décembre 1859 (art. 54, 55, 58, 62), dans le canton de Zûrich, l'*instruction* est *obligatoire* en principe jusqu'à l'âge de 16 ans : de 6 à 12 ans, fréquentation quotidienne de l'école primaire (Alltagsschule); puis 3 années d'école complémentaire (Ergänzungschule), comportant 8 leçons par semaine en 2 matinées, plus une leçon de chant: à ces 3 années, l'enfant est libre de substituer 2 années d'école secondaire quotidienne. Les enfants protestants sont tenus en outre de suivre un enseignement religieux jusqu'à leur confirmation ; celle-ci a lieu à l'âge de 16 ans.

Il est question de prolonger l'école obligatoire de tous les jours; c'est à cette prolongation éventuelle que se réfère la disposition de l'art. 8 al. 2 de la loi de protection ouvrière, plus extensive, on le voit, que ne le comporterait la loi de 1859.

éviter ; *e)* corruption imminente de matériaux à empêcher ; *f)* Chômage à épargner à une autre industrie (Art. 9). — Ce système d'énumération limitative permettra aux autorités, dit l'exposé législatif, de rejeter par des motifs légaux les demandes injustifiées.

Au surplus, l'art. 15 autorise aussi le gouvernement à établir une journée de travail spéciale, (mais conforme à l'intention de la loi,) pour les métiers qui s'exercent dans des conditions particulières, soit sous le rapport du procédé de fabrication, soit au point de vue de l'ordre d'arrivée des commandes. Le législateur ne saurait, en effet, tout prévoir. Il a donc laissé aux organes d'exécution une certaine latitude pour appliquer la loi aux multiples exigences de la vie. Ainsi, par exemple, il serait impossible dans la blanchisserie de limiter la journée du samedi à 9 heures. Et il ne serait pas admissible non plus d'imposer aux brodeuses isolées une journée de travail plus courte que celle des brodeuses de fabrique [1]).

2° La seconde règle concernant les travaux supplémentaires, consiste à en limiter la durée quotidienne à 2 heures, et le maximum annuel à 75 heures. Ils doivent être achevés autant que possible avant 8 heures, et en aucun cas ils ne peuvent dépasser 9 heures du soir (Art. 10).

L'un et l'autre maximum ont été vivement combattus. " Dans les petits métiers, disait un député, il est impossible de prévoir le travail supplémentaire à exécuter ; l'art. 10 est une copie malheureuse de la loi des fabriques, qui, elle-même, n'a pas été heureuse sur ce point. „ Un autre député demandait que les prolongations pussent au moins être accordées pour trois mois, comme dans le canton voisin et concurrent de St Gall. Un autre enfin estimait plus rationnel de n'autoriser qu'une prolongation d'une heure par jour, mais au moins durant trois mois. — L'article n'a passé qu'à deux voix de majorité (65 contre 63).

3° Le salaire pour travail supplémentaire doit être d'un quart plus élevé que le salaire ordinaire (art. 11).

4° Les ouvrières de plus de 18 ans peuvent seules être employées à ce travail et leur consentement spécial est requis.

5° Enfin, l'autorisation doit être délivrée par écrit et affichée dans l'atelier.

Le conseil communal est compétent pour accorder les prolongations ne dépassant pas six jours par mois ; les prolongations de plus longue durée sont accordées par le Département de l'intérieur. Ces deux autorités doivent se communiquer mutuellement les permissions qu'elles concèdent.

[1]) Antrag des Regierungs Rathes : *Weisung,* p. 11.

V. LES CONTRATS DE TRAVAIL ET D'APPRENTISSAGE.

Le contrat de " louage de services „ est régi par le code fédéral des obligations, du 14 juin 1881. Le titre XI de ce code est la norme dont les cantons ne se peuvent départir s'il leur plait de légiférer en la matière.

La loi de Zürich reproduit d'abord la disposition de l'art. 344 du code Fédéral, aux termes duquel " les deux premières semaines de services sont considérées comme un temps d'essai pendant la durée duquel chacune des parties peut résilier le contrat moyennant un simple préavis de trois jours. „

Passé ce temps d'essai, chaque partie garde le droit de dénoncer le contrat quinze jours d'avance, mais seulement un jour de paie, ou le samedi. S'il s'agit de travail à la pièce, la dénonciation se fait pour l'époque de l'achèvement du travail commencé, pour autant que le délai ordinaire de congé ne s'en trouve allongé ni raccourci de plus de quatre jours. — Au demeurant, le règlement d'atelier et les conventions particulières peuvent modifier ces délais; mais ils doivent demeurer les mêmes pour les deux contractants (Art. 18).

Conformément aux principes du Code fédéral des obligations, la loi Zürichoise n'exige pas que cette dérogation soit stipulée par écrit. Le conseil d'état préconisait cependant le système des conventions écrites, qui est aussi celui de la loi fédérale des fabriques. [1])

Enfin, " pour donner à l'ouvrière un moyen efficace de se protéger elle-même „ [2]), l'art. 19 autorise en outre chacune des parties à demander aux tribunaux, pour motifs graves, la résiliation du contrat avant le délai révolu. Le juge apprécie librement ces motifs et statue sur les conséquences pécuniaires de la rupture prématurée du contrat (C. F. O. 346).

Il suffira de citer ici pour mémoire une proposition d'inscrire dans la loi un *minimum de salaire* de 2 francs par jour, qui fut présentée au cours de la discussion sur le contrat de travail. M. Greulich, le titulaire bien connu du Secrétariat ouvrier suisse, adhérait à ce projet, déclarant y voir pour sa part, non une proposition socialiste, mais une proposition éminemment conservatrice, destinée à assurer la survivance du régime capitaliste [3]). — Au vote, l'amendement recueillit 29 voix contre 129.

1) Weisung, pp. 12 et 13.
2) *Beleuchtender Bericht*, p. 20.
3) V. Sténogramme intéressant du débat: *Neue Zürcher Zeitung*, n° du 12 févr.

L'art. 21 constitue une disposition essentielle de la loi sur une matière à laquelle les cantons de Genève et Neuchâtel n'ont pas cru excessif de consacrer des lois spéciales : à savoir *l'apprentissage.*

“ Celui qui veut employer une apprentie est obligé de faire un contrat d'apprentissage *écrit* avec elle, ou avec son père ou son tuteur. Ce contrat doit contenir l'engagement d'instruire suffisamment l'apprentie dans son métier. Il fixera en outre la durée du temps d'essai et du temps d'apprentissage, ainsi que le montant de la rétribution éventuelle. Il déterminera enfin pour quels motifs et sous quelles conditions le contrat peut être résilié par une partie avant l'écoulement du temps convenu. „

VI. ATELIERS, RÈGLEMENT DE TRAVAIL ET SALAIRES.

Il nous reste à signaler trois ordres de dispositions qui complètent harmonieusement la loi :

1. Les art. 16 et 17, relatifs à l'hygiène des ateliers et à la prévention des accidents, reproduisent les prescriptions de l'art. 2 de la loi fédérale, et confient la surveillance de leur exécution aux autorités sanitaires locales. [1])

2. Aux termes de l'art. 22, un règlement d'atelier prévoit la division des heures de travail, ainsi que les conditions relatives à l'entrée et à la sortie, et au paiement du salaire. Ce règlement doit recevoir l'approbation du Département de l'Intérieur, qui peut aussi éventuellement en prescrire la confection ou la révision. — L'exposé des motifs fait remarquer que la rédaction officielle d'un règlement d'ordre intérieur, embrassant tous les petits métiers, n'a paru ni nécessaire ni pratique.

Aucune *amende* ne peut être appliquée si elle n'a été prévue par le règlement. — Abandonner radicalement le système des amendes, outre que cela ne paraissait pas opportun, amènerait les patrons à faire d'autant plus large usage des congés et des renvois. La notion de l'amende inscrite dans l'art. 23 répond à cette considération, que le patron ne doit employer la contrainte que pour l'expression de ses droits d'autorité et de police.

1) “ Art. 16. Eu égard au nombre des femmes qui y sont occupées, les ateliers doivent être assez grands, éclairés, secs, chauffables et facilement aérables, en un mot, installés de telle façon que la santé des ouvrières n'y souffre pas. De même, il faut utiliser tous les moyens de protection enseignés par l'expérience et l'état actuel de la technique, de nature à prévenir les lésions corporelles et d'autres atteintes à la santé. „

Il est à noter, dans le même sens, qu'aucune amende ne peut excéder le quart du salaire journalier; et que le produit en doit être, dans tous les cas, intégralement employé dans l'intérêt des ouvrières [1]).

3. Enfin, le *paiement du salaire* fait l'objet des articles 25 à 28. Nous y retrouvons les dispositions déjà connues de la loi fédérale (art. 10) et de la loi belge du 16 août 1887.

" Le paiement du salaire doit se faire en monnaie courante, un jour de travail et dans l'atelier. Il doit avoir lieu au moins tous les quinze jours, — à moins qu'un paiement mensuel ou annuel n'ait été prévu *par écrit*.

" Il est interdit de faire des *retenues* sur le salaire pour loyer, nettoyage, chauffage, ou éclairage du local, ainsi que pour location et usure des instruments de travail. Les matériaux doivent être fournis au prix de revient. „

Les retenues pour assurances ne sont permises qu'en cas d'accord mutuel.

De même, il ne peut être fait de *décompte* pour ouvrage gâché que moyennant convention préalable, et au maximum à concurrence de la moitié du salaire hebdomadaire moyen.

Cette dernière disposition est nouvelle; elle ne se trouvait pas inscrite dans la loi fédérale qui se borne à dire " que les déductions de solde pour travail défectueux ne sont pas considérées comme amendes. „ — L'innovation a été motivée en ces termes par M. Greulich: " Le salaire est un crédit que le travailleur accorde au patron jusqu'au jour de paie. Dans tous les autres cas de lésion, la personne préjudiciée doit démontrer l'existence du dommage et en poursuivre judiciairement la réparation. Le système des déductions de solde se trouve en opposition directe avec ces principes. „

Pour pousser jusqu'au bout la logique des prémisses, plusieurs orateurs eussent voulu supprimer radicalement la pratique du décompte. [2])

Enfin, l'art. 27 contient cette règle tout empreinte de l' " humanitär Charakter „ de la loi : " Toute diminution de salaire sera annoncée directement à l'ouvrière, en telle manière qu'il lui soit toujours possible de renoncer à son emploi sans être atteinte par la réduction. „

[1]) La loi féd. des fabriq. contient la même disposition, mais fixe le maximum de l'amende à la moitié du salaire d'une journée.

[2]) *Neue Zürcher Zeitung*, 13 févr. 1894.

Pour la sanction et l'exécution de ces mesures, il est édicté que toute contravention à la loi de la part du patron ou de ses représentants (dont il est responsable) est punie, par l'office du Statthalter, d'amendes de police de 5 à 200 francs.

Les conseils communaux surveillent l'observation des prescriptions de la loi, sous la direction du Département de l'Intérieur. Ils peuvent désigner à cet effet des fonctionnaires particuliers [1]).

Avec les derniers textes législatifs, s'épuise mon étude. Elle n'a d'autre prétention que de faire connaître l'œuvre Zûricoise. L'avenir l'appréciera mieux que je ne le pourrais faire.

Au moment d'ailleurs où s'achèvent ces dernières lignes, nous rencontrons dans une revue berlinoise, l' " *Archiv für Sozialgesetzgebung und Statistik* „ [2]) l'opinion précieuse de l'éminent inspecteur du travail de la première circonscription fédérale, M. le Dr Fridolin Schüler.

Le compétent auteur exprime l'espoir que la décision populaire donnera un nouvel élan au mouvement de protection ouvrière. "Zûrich, dit-il, en va faire l'expérience. Sa présente loi, élargie d'après les enseignements résultant des épreuves faites en d'autres endroits, pourra vraisemblablement, dans quelques années, servir de modèle pour la confection d'une loi fédérale des Métiers „.

ÉDOUARD CRAHAY.
Avocat à la Cour d'appel.

6 novembre 1894.

[1]) Au début de la discussion, le rapporteur de la commission a déclaré écarter du débat la question de l'*inspectorat des femmes,* pour ne pas amener un retard regrettable dans la réalisation de toute la loi. Cette question, disait-il, pourra être tranchée par les organes d'exécution. (*N. Z. Zeit.* 5 févr. 94)

[2]) Tome VII, 3me fasc. (1894).

II.

L'enseignement de la philosophie en France et en Allemagne.

Nos lecteurs se souviennent de la vigoureuse campagne menée, il y a quelques mois, par M. Vandérem contre l'enseignement de la philosophie dans les lycées francais. Interviewées par la *Revue bleue*, les personnalités les plus marquantes du haut enseignement universitaire en France interviennent dans ce débat [1]). Un parti réactionnaire s'est formé ; l'on voit des hommes profondément divisés entre eux sur des questions de doctrine tomber d'accord pour condamner l'état de choses actuel.

Mais par quoi remplacer la discipline vieillie ? Ce ne serait pas chose aisée que de dégager un plan de réorganisation des nombreux avis contradictoires défendus dans cette contreverse.

Après avoir essayé de raccommoder le mécanisme délabré, on s'enquiert comment il fonctionne ailleurs, et, naturellement, c'est sur l'Allemagne qu'on fixe les yeux. On se demande de divers cotés s'il ne conviendrait pas de supprimer la philosophie au lycée, et de suivre l'exemple de l'Allemagne qui l'a rayée du programme de ses gymnases, pour en confier l'enseignement à l'université [2]).

* * *

La mesure serait radicale, mais elle exigerait, pour être efficace, un remaniement complet de la méthode pratiqué dans les Facultés en France.

Il suffira, en effet, de jeter un coup d'œil sur les programmes de l'enseignement philosophique supérieur pour se convaincre qu'il est consacré presque tout entier à la *monographie*. [3]). Le professeur

1) Voir *Revue Néo-Scolastique* — 1re année — no 2, pp. 181 et suiv.

2) Voir sur cette question les articles de MM. Ruyssen et Séailles, dans la *Revue internationale de l'enseignement*, 15 avril et 15 novembre 1894.

3) Voici les matières portées au programme des cours et des conférences de la Faculté des Lettres de Paris pendant l'année 1891-92. Paul Janet. *Quelques Questions de Philosophie contemporaine.* — Charles Waddington. *Étude des Doctrines morales et politiques d'Aristote.* — Émile Boutroux. *De l'Idée de loi naturelle dans la Philosophie moderne.* — A. Croiset. *Les Écrivains moralistes de la Grèce.* — Brochard. *Explication des systèmes de Spinoza et de Malebranche.* — Séailles. *De l'Intelligence.*

ne s'attarde plus à exposer dans leur cadre général les grands problèmes philosophiques, que ses auditeurs sont censés connaître, pour les avoir étudiés au lycée. Il isole d'emblée une question spéciale à laquelle il a consacré tout l'effort de son travail personnel ; bien souvent il ne songe même pas à montrer la place qu'elle occupe dans une grande synthèse.

Pour des intelligences cultivées, à qui une étude sérieuse préalable permet de mesurer la place qu'un détail occupe dans un ensemble, rien n'est plus instructif, rien n'est plus intéressant que de suivre ces recherches savantes sur des points spéciaux.

Malheureusement, cette méthode ne produit que confusion et émiettement de la pensée chez qui la subit sans une préparation suffisante. Et puisque cette préparation est gravement compromise au lycée, est-il étonnant que l'enseignement des Facultés ne produise pas les résultats qu'on serait en droit d'attendre du mérite du talent des hommes auquel il est confié ?

Il y a une tendance de plus en plus accentuée à transformer le cours en conférence : on y vient pour écouter, bien plus que pour s'instruire. Chez nous, les étudiants prennent des notes à tour de bras et résument la leçon pour en tirer parti ; à Paris, on se dégante à peine ; au lieu d'écrire, on applaudit.

* * *

Il est pour le moins étonnant que les grandes écoles de France, par exemple la Sorbonne, le collège de France n'offrent pas tous les ans, pour les diverses branches philosophiques, un enseignement complet et synthétique, où les retardataires pourraient vider l'arriéré du lycée.

Cet enseignement est largement développé dans les universités allemandes [1]), Dans les centres les plus fréquentés, il n'est pas rare que la logique, la psychologie, la morale fassent l'objet de divers cours, donnés parallèlement : l'élève a l'embarras du choix, et les programmes lui permettent au bout de deux ou trois semestres

[1]) Voici le tableau des cours généraux de philosophie professés dans les cours fermés de toutes les universités allemandes, pendant le semestre d'hiver 1892-93 ;

Encyclopédie philosophique.	1 fois	Métaphysique.	3 fois
Logique.	12 „	Psychologie.	22 „
Ethique.	7 „	Pédagogie.	21 „
Esthétique.	3 „	Histoire générale de la philosophie.	12 „

d'entendre une exposition complète des diverses sciences philosophiques. Cette formation générale ne nuit en rien au culte de la monographie; elle le favorise au contraire : en Allemagne les cours spéciaux sont aussi nombreux, plus nombreux peut-être qu'en France, et leurs titulaires ne se font pas défaut d'aborder des questions où ils peuvent donner libre cours aux études de leur compétence.

Est-ce à dire que l'organisation de l'enseignement philosophique allemand ait atteint l'idéal ? Ce n'est pas ce que nous voulons dire, et en France on est loin de penser ainsi.

" Il est difficile, écrit M. Ruyssen, d'épuiser ou même de circonscrire une question de philosophie en quarante-cinq minutes; mais il est tout à fait impossible, quand l'épreuve se répète quatre ou cinq fois par semaine, d'apporter chaque fois une leçon organisée, avec une introduction, un développement large et régulier et une conclusion. Chaque leçon devient nécessairement la continuation de la précédente. Le professeur se résigne à suspendre son exposition au point précis où l'heure le surprend. Il en est d'un cours allemand comme d'un ouvrage dont on lirait chaque jour exactement vingt pages, quitte à interrompre la lecture à trente lignes d'une fin de chapitre. Et qu'on ne s'imagine pas que le caractère esthétique de la leçon soit seul compromis : la pensée même, surtout la pensée philosophique, souffre de cette fragmentation du cours; les idées ne se mesurent pas à l'heure, comme le débit d'une rivière. Les considérations synthétiques, les sciences de démonstration et, plus que tout autre, la philosophie prennent à être ainsi traitées, l'apparence scolastique d'un enseignement arrêté d'avance et immobilisé en formules définitives " [1]).

On comprend qu'une conférence de Sorbonne, faite pour un auditoire changeant et avide de belles formes, contraste avec une leçon de philosophie telle que la décrit M. Ruyssen.

Mais cette critique du système allemand est-elle fondée ? Une leçon de philosophie doit-elle avoir toujours son exorde et sa péroraison ? Il est permis d'en douter.

Dans nos universités belges, comme dans les universités d'outre-Rhin, les professeurs de philosophie ne voient pas d'inconvénient à interrompre leurs leçons au milieu d'une matière; le lendemain ils reprennent la question là où ils l'ont laissée la veille. Ce procédé, imposé souvent par les exigences d'une exposition précise est didac-

1) *L'Enseignement de la Philosophie en Allemagne.* REVUE INTERNATIONALE DE L'ENSEIGNEMENT, 15 avril 1894, p. 307.

tique n'est pas un vice de méthode, et nous sommes loin de voir dans ce caractère de la "propédeutique allemande„, une cause de faiblesse et de terre-à-terre.

Si l'enseignement de la philosophie en Allemagne ne produit pas les résultats que semble réclamer sa vaste organisation, ne faut-il pas en chercher les causes ailleurs ?

Notamment, la culture philosophique y est quelque peu abandonnée à l'arbitraire des étudiants. Le défaut d'examens annuels et philosophiques proprement dits n'engendre que trop facilement d'abord l'insouciance, puis le découragement. — M. Ruyssen n'est pas loin de cette idée — Quoiqu'on dise, ils sont rares les hommes, et surtout les jeunes hommes qui, spontanément, aiment à agiter les grandes questions de la vie. Il faut le leur apprendre, au besoin les y obliger. Faute de stimulant, la plupart des étudiants allemands suivent les leçons de philosophie d'une oreille distraite et sans profit. Seule, une élite s'y applique dans les *séminaires*, sous la direction du professeur

* * *

Ils n'emportent donc dans la vie qu'un mince bagage philosophique, la majorité des jeunes gens allemands, puisqu'au gymnase la philosophie est lettre morte, et que les plus favorisés eux-mêmes, ceux à qui leur condition sociale permet d'entreprendre des études supérieures ne savent pas utiliser les ressources que leur offre l'université !

Dès lors, à tout compter, le régime français actuel, malgré ses lacunes, ne l'emporte-t-il pas sur la discipline allemande, et n'est-il pas plus favorable à la vulgarisation de la pensée philosophique ? Tous les jeunes hommes d'une nation ne doivent pas " philosopher „, mais il importe que tous acquièrent durant le cours de leur éducation la conscience, qu'au dessus des préoccupations matérielles de la vie, il en est d'autres d'un ordre plus elevé. Or, si le lycée ne forme pas des philosophes, ne suffit-il pas à faire naître cette conviction générale et vague que rien dans le gymnase allemand ne vient éveiller ?

Pris dans son ensemble, l'enseignement philosophique, en Allemagne comme en France est frappé de stérilité ; il n'atteint pas les grandes couches studieuses.

Quant à déclarer la supériorité de l'enseignement secondaire en France sur celui de l'Allemagne, la question est trop délicate et trop complexe pour que nous la tranchions dans un aperçu succint. Le régime du lycée a des avantages, mais il pêche par de graves inconvénients. Effleurer devant des jeunes gens, les graves problèmes de

la philosophie, n'est-ce pas s'exposer à faire de ses auditeurs des hâbleurs vaniteux ou à les laisser dans l'ignorance ?

D'ailleurs il faudrait se garder de conclure, sans tenir compte d'une différence profonde de l'éducation en Allemagne et en France.

A la séance d'ouverture des conférences de la Faculté des lettres tenue en Sorbonne le 5 novembre 1894, Monsieur Séailles a justement fait remarquer, qu'au sortir du gymnase, le jeune homme a un système d'idées sur le sens de la vie, sur sa propre destinée, sur ses rapports avec le monde et avec Dieu — bref, sur les grands problèmes qu'on agite dans la classe de philosophie du lycée français :

" Je ne crains pas de dire qu'au gymnase l'enseignement philosophique et moral commence dès les plus basses classes pour se prolonger jusqu'à l'Ober-Prima. La philosophie enseignée est la philosophie chrétienne. Quelles que soient les opinions personnelles que l'on professe à cet égard, il faut reconnaître qu'il y a là une conception générale de l'univers et de la vie, qui a suffi à quelques grands esprits. N'objectez pas que cet enseignement religieux n'a rien de commun avec l'enseignement philosophique. Il est donné par un professeur et non par un pasteur, il est compris dans le plan des études, il a sa sanction dans les examens; surtout il constitue une étude régulière, continue, qui n'est pas livrée au caprice individuel, mais dont le développement logique et progressif est prévu, arrêté par les programmes ".

En France il n'en est pas ainsi. " Puisqu'à la tradition religieuse, qui accorde les esprits du dehors par l'autorité d'un dogme, continue-t-il, nous opposons la liberté de conscience; puisque nous acceptons toutes les croyances sans leur rien demander que de vivre en paix, je crois qu'il est indispensable de montrer aux jeunes gens que les choses ne sont pas aussi simples qu'ils le pourraient penser, qu'ils ne se délivreront pas des plus hauts problèmes par un haussement d'épaules, que moins encore ils les résoudront par l'arrogance et l'irréflexion. "

Ces paroles nous paraissent significatives. Elles sont un écho autorisé du revirement qui depuis quelques années se produit en France, en faveur de la philosophie. Elles ont été prononcées devant plus de 500 étudiants, devant M. Rabier, directeur de l'enseignement secondaire, et M. Gréard, vice-recteur de l'académie de Paris.

On ne reproche plus à la philosophie ni d'exagérer la confiance de l'esprit dans ses propres forces ni d'engendrer le scepticisme. Devant l'indifférence grandissante des masses pour toutes les réalités supra-

sensibles de la vie, et vis à vis des attaques dirigées contre l'ordre social, on sent de plus en plus que c'est aux principes et aux idées qu'il faut confier la direction d'une société. Il y a longtemps que les jeunes Français n'ont plus la nostalgie de l'idéal. Dieu, l'âme, la vie future sont des mots ; ils n'existent que dans les livres. Aujourd'hui, on demande à la philosophie d'en faire des réalités avec lesquelles il faut compter dans la vie pratique.

Mais, serait-ce le cartésianisme rajeuni, quelle que soit sa nuance, ou le positivisme, quelle que soit sa forme, qui pourrait réaliser cette régénération intellectuelle et morale ?

Poser la question, c'est la résoudre.

M. De Wulf.

Bulletin de l'Institut Supérieur de philosophie

I.

PROGRAMME DU COURS DE COSMOLOGIE

Professé par M. NYS *

(PREMIER SEMESTRE).

La cosmologie est l'étude philosophique du monde inorganique.

Cinq sciences naturelles se partagent l'étude de cette partie de l'univers : la physique, la chimie, la cristallographie, la minéralogie, la géologie. — Quel est l'objet spécial de chacune d'elles?

Place réservée à la cosmologie; ses relations intimes avec les sciences naturelles.

Elle a trois questions d'ordre supérieur à résoudre : Quelles sont les causes constitutives du monde inorganique ? Quelle en est la cause finale? Quelle en est la cause efficiente primordiale?

1re PARTIE. — **Les Causes constitutives du monde inanimé.**

Avantage qu'il y a à résoudre cette question en premier lieu : la connaissance de la nature des êtres conduit à celle de leur fin et de leur origine.

Méthode à employer: l'examen des faits et des phénomènes certains peut seul nous faire connaître la nature réelle de la substance corporelle; la cosmologie est essentiellement une science *a posteriori*.

Principaux systèmes philosophiques qui cherchent à résoudre ce problème :

1° Le *mécanisme* ou l'*atomisme philosophique*.

2° La *théorie aristotélicienne et scolastique*.

3° Le *dynamisme*.

* La *Revue Néo-scolastique* croit intéresser ses lecteurs en publiant le programme des cours professés à l'*Institut Supérieur de Philosophie* de l'université de Louvain. Elle continuera aussi de publier des leçons *in extenso*.

CHAPITRE 1er. — LE MÉCANISME OU L'ATOMISME PHILOSOPHIQUE.

Coup d'œil sur l'histoire du mécanisme depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours : Thales, Anaximandre, Anaximène, Héraclite, Empédocle, Anaxagore, Leucippe, Démocrite, Epicure.

Disparition de l'atomisme jusqu'au XVIe siècle. — Causes de cette disparition.

Causes de sa réviviscence. — Télèse, Bacon de Vérulam, Gassendi, Descartes.

Mécanisme scientifique moderne. — Ses relations de parenté avec l'atomisme chimique. — Toute théorie atomique chimique est-elle nécessairement mécanique? — Principaux défenseurs du mécanisme moderne : P. Secchi, Tyndall, Tait, Helmholz, Clausius, Taine, Spencer, etc.

L'explication scientifique des faits est généralement inspirée par des vues mécanistes; d'où la nécessité de mener de front l'exposé des faits et l'examen critique du mécanisme.

Les faits dégagés de toute interprétation philosophique conduisent à la découverte de la vraie théorie cosmologique.

ART. 1er. — *Faits de l'ordre chimique.*

Les *poids atomiques :* échelle graduée et constance de ces poids atomiques. — Impuissance du mécanisme à en fournir la cause.

L'*affinité chimique* : ses caractères divers. — Principe du travail maximum. — Le mécanisme n'explique pas l'affinité élective.

L'*atomicité* : Théorie de la relativité de l'atomicité. — Théorie des soudures. — Formules de structure. — Valeur des vues mécanistes à ce sujet.

La *combinaison chimique :* lois de poids et de volume, phénomènes thermiques concomitants, changement des propriétés. — Hypothèse mécanique sur la nature de la combinaison, sur la cause des phénomènes thermiques, sur les propriétés nouvelles du composé. — Critique de cette hypothèse.

Distinction entre la combinaison et le mélange : le mécanisme justifie-t-il cette distinction?

Récurrence des espèces chimiques, ou l'ordre de la nature matérielle envisagée au point de vue chimique. — Conditions exigées pour le maintien de cet ordre. — Insuffisance radicale du mécanisme. — Conclusion générale sur la valeur du mécanisme en chimie.

Art. II. — *Faits de l'ordre cristallographique.*

Etude de l'ordre interne des cristaux. — Théorie cristalline moderne. — Classification générale des formes cristallines. — Les six systèmes cristallins, base de cette première classification. — Formes fondamentales et manière de déduire de chacune de ces formes toutes les formes cristallines que comprend un système. — Lois à observer dans ces modifications de la forme fondamentale : loi de symétrie, loi de simplicité et de rationalité des paramètres. — De la distinction spécifique et numérique des formes cristallines. — Loi de l'abbé Hauy sur la relation entre la forme cristalline des cristaux et leur nature chimique. — Importance cosmologique de cette loi. — Exceptions apparentes de cette loi : isomorphisme et polymorphisme. — Insuffisance du mécanisme à expliquer les faits de l'ordre cristallographique.

Art. III. — *Faits de l'ordre physique.*

Propriétés apparemment spécifiques des corps :

Poids spécifique, état naturel.

Phénomènes calorifiques : coëfficient de dilatation. — Chaleur spécifique et relation entre cette propriété et les poids atomiques et moléculaires des corps. — Température et chaleur latente de fusion et de vaporisation, conductibilité calorifique.

Propriétés optiques : Réflexion, réfraction, couleur, propriétés spectrales.

Propriétés acoustiques, électriques et magnétiques.

Le mécanisme explique-t-il les faits de l'ordre physique et en particulier les propriétés spectrales spécifiques des corps simples et composés, et la récurrence invariable des mêmes espèces envisagées au point de vue physique ?

Art. IV. — *Examen de quelques théories qui ont spécialement contribué au développement du mécanisme.*

Théorie cinétique des gaz. — Opposition entre le mécanisme chimique et physique.

Théorie de Le Sage relative à la pesanteur et en général à l'attraction universelle. — Critique de cette théorie.

Principe de la conservation de l'énergie. — Portée exacte de ce

principe : la distinction des deux énergies potentielle et actuelle se comprend difficilement dans le mécanisme moderne.

ART. V. — *Le mécanisme envisagé à un point de vue philosophique.*

Le mouvement est-il une force? — Est-il transformable? — Est-il transmissible?

L'étude philosophique du mouvement établit l'existence dans les corps de forces intrinsèques essentiellement distinctes du mouvement local. — Y a-t-il une distinction spécifique à établir entre les diverses propriétés des corps?

Conclusion générale sur la valeur scientifique et philosophique du mécanisme.

à suivre :

CHAPITRE DEUXIÈME : L'HYPOTHÈSE SCOLASTIQUE.

CHAPITRE TROISIÈME : LE DYNAMISME.

2me PARTIE. — **La cause finale du monde inanimé.**

3me PARTIE. — **La cause efficiente du monde inanimé.**

APPENDICE. — ÉTUDES SUR L'ESPACE ET LE TEMPS.

II.

Un examen de licencié en philosophie. *)

Le dernier candidat à la licence en philosophie Thomiste est un des membres les plus distingués de la jeune magistrature belge, M. Victor Denyn, docteur en droit, substitut du procureur du roi à Turnhout.

Le 19 novembre 1894, M. Denyn a subi un interrogatoire *approfondi* sur la psychologie et la critériologie. Ce n'est pas un examen banal que celui-là, car en philosophie tout se touche, tout se tient, et l'étude *approfondie* d'une branche suppose la connaissance de toutes les autres.

A une brillante élocution que lui donne l'habitude de la parole publique, M. Victor Denyn a joint dans ses réponses la clarté et la

*) La licence en philosophie est préparatoire au doctorat en philosophie Thomiste. Celui-ci exige, entre autres conditions, que le candidat ait déjà pris un doctorat dans une Faculté universitaire, qu'il publie une dissertation et défende publiquement des thèses.

Voici la liste des licenciés en philosophie :

MM. Théodore Fontaine, de Tirlemont (12 juillet 1885).
Fernand Wilmart, de Liége (21 juillet 1885).
Alfred Demaret, d'Aubel (30 octobre 1885).
Léon de Lantsheere, de Bruxelles (13 mai 1886).
Jean Decoster d'Opwyck (23 mars 1887).
Gabriel Van den Gheyn, de Gand (1er juin 1887).
Désiré Nys, de Saint Léger (15 juillet (1887).
Georges De Craene, de Courtrai (20 janvier 1889).
Isidore Bouscayrol, de Decazeville (France, 22 juin 1889)
Isidore Maus, de Bruxelles (15 janvier 1890).
Simon Deploige, de Tongres (26 mars 1891).
Charles Martens, de Louvain (20 mai 1891).
Maurice De Wulf, de Poperinghe (12 janvier 1893).
Jean Halleux, de Bruges (4 avril 1893).
Ernest Soens, d'Aspelaere (20 juin 1893).
Emile Van Dormael, de Hal (17 juillet 1894).

solidité la plus irréprochable. Après avoir soutenu pendant une heure et demie le feu roulant de la discussion, il a été proclamé licencié en philosophie *avec la plus grande distinction.*

Nous enregistrons ce succès avec bonheur. Il prouve que les études professionnelles sont loin d'exclure la haute culture philosophique; il prouve aussi que les larges doctrines de saint Thomas, sainement entendues, s'infiltrent lentement et sûrement dans des milieux où l'on pense, et que, loin d'engourdir l'intelligence, elles favorisent l'essor de son originalité.

M. Denyn est un esprit bien trempé. Nous sommes heureux de saluer en lui un nouveau membre de la *Société philosophique,* et, espérons-le, un futur docteur en philosophie Thomiste et un rédacteur de la *Revue Néo-scolastique.*

M. D. W.

Victor Van Walleghem, de Meulebeke (18 juillet 1894).
Henri-Joseph Marlière, de Maubray („ „).
Victor Denyn, de Malines (19 novembre 1894).

Ont subi le doctorat en philosophie Thomiste.

MM. Théodore Fontaine, docteur en droit, ancien professeur à l'université de Louvain (14 juillet 1886).
Léon de Lantsheere, docteur en droit, avocat et conseiller provincial, à Bruxelles (3 décembre 1887).
Jean Decoster, professeur de philosophie au séminaire de Malines (13 octobre 1888).
Désiré Nys, professeur à la faculté des sciences de l'université de Louvain (20 novembre 1889).
Isidore Maus, avocat à Bruxelles (18 décembre 1891).
Gabriel Van den Gheyn, directeur à l'Institut Saint-Liévin, de Gand (17 février 1892).
Maurice De Wulf, professeur à la faculté de philosophie de l'université de Louvain (23 juin 1893).

Les conditions d'admissibilité à la licence et au doctorat en philosophie Thomiste sont soumises à un remaniement. Elles seront prochainement publiées.

III.

Manifestation en l'honneur de M. D. Mercier.

—

INAUGURATION DES LOCAUX SCIENTIFIQUES DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE.

—

Le 2 décembre 1894, eut lieu l'inauguration des récentes installations édifiées pour l'Institut supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain.

Ce fut une belle solennité que celle qui salua cet événement heureux.

" Evénement ", en effet, car il y avait là autre chose et davantage qu'une simple inauguration ou qu'un baptême de locaux, — si réussis soient-ils.

Ce qu'on célébrait avant tout, c'était la naissance de l'œuvre prenant possession ce jour-là, officielle et solennelle, de sa très large place au soleil.

C'était l'œuvre. Et c'était aussi, c'était surtout, l'homme de cette œuvre. Manouvrier modeste, travailleur sans affectation comme sans ambition, mais superbe d'énergie et de tenacité vivifiées du plus intense talent et d'une vraie cordiale sympathie.

Ainsi, l'Institut Philosophique apparaissait véritablement comme la chose inséparable de lui, parce qu'elle était le fruit de sa patience, de ses investigations, de ses labeurs. Et, comme il avait assumé et dirigé l'entreprise, c'était encore sa personnalité qui, involontairement, en suscitait la solennisation : on ne saluait l'œuvre, pour ainsi dire, qu'au travers de lui.

La banalité du compte-rendu n'est guère à même de mettre au point l'impression de la fête.

Mais, ce qu'est l'œuvre, et ce qu'est l'homme, les discours l'ont dit avec justesse, sur le ton de la modération et du cœur.

Et c'est pourquoi je voudrais tenter d'esquisser ici, par eux, la physionomie de la fête, en attendant la fortune meilleure de les voir éditer *in extenso*.

* * *

Le langage usuel symbolise, d'un mot, l'acte principal de la solennité : *la remise du portrait*.

Une tradition révérée affecte un local de fête — la salle des promotions — aux analogues manifestations de sympathie dont sont l'objet les professeurs de l'*Alma mater*. Et, véritablement, c'est fête universitaire que celle-ci — et par la charge professorale que dans les cadres anciens exerce M. Mercier à titre personnel, — et par l'intégrale incorporation de l'Institut philosophique à l'Université, suivant les volontés pontificales. [1])

La grande salle a donc revêtu son air d'apparat. S'y presse une foule nombreuse : élèves actuels du héros de la fête, beaucoup d'anciens; des parents, des amis; les collaborateurs et les collègues.

A 11 h. 1/2, des applaudissements saluent l'entrée de M. Mercier — qui vient prendre place au haut bout de la salle.

A quelque distance, devant lui, un grand cadre voilé : c'est le portrait.

* * *

M. ED. DE PIERPONT, étudiant de la faculté de Droit, et président du comité organisateur, porte le premier la parole.

C'est le *professeur* sympathique entre tous, qu'au nom des élèves actuels de M. Mercier — initiateurs de ces festivités — célèbre son animée et vibrante harangue.

Il dit leur attachement profond à la personnalité du distingué philosophe ; l'attirance de ses cours; l'affabilité de son accueil après la leçon faite, alors que mille soins absorbants sembleraient devoir lui ravir le meilleur de son temps.

Il dit aussi la spontanéité de la manifestation, son importance numérique, et sa plus profonde signification morale ; la circulation de la liste de souscription semblable à l'embrasement d'une traînée de poudre, et ramassant sur son rapide passage plus de huit cents adhésions affectueuses et admiratrices.

Le voile, qui couvrait le cadre, tombe à ce moment, et M. de Pierpont fait hommage à M. Mercier de la toile sur laquelle, avec un talent remarquable, l'excellent peintre Janssens, d'Anvers, a portraicturé l'éminent professeur.

1) Bref pontifical du 7 mars 1894, à S. E. le cardinal GOOSSENS, archevêque de Malines et aux Évêques de Belgique.

L'image apparaît de grandeur nature, dans une surprenante richesse de coloris et de lumière. Debout, en une pose qui lui est familière, -- une main reposant sur la poitrine, l'autre appuyée sur la *Somme* – le philosophe se détache avec netteté sur le fond sombre. La ressemblance est parfaite et d'un réalisme vivant. De par la face émaciée rayonne doucement la lucide intelligence, et dans le pli imperceptible des lèvres transpare le bon sourire d'affectueuse cordialité.

La Commission organisatrice peut se flatter d'avoir eu la main heureuse dans le choix du peintre qu'elle a préposé à l'exécution de cette tâche aussi pleine de péril que d'honneur. Et, sans banale ni inconvenante flatterie, M. Janssens nous permettra d'affirmer que, de l'avis de tous, il a enrichi le patrimoine artistique, d'une œuvre maîtresse.

Cette peinture ne sera point seule, au surplus, à perpétuer le souvenir de la manifestation. Un portrait lithographique, dont l'exécution est confiée au dessinateur Biot, restera entre les mains de chaque souscripteur l'*in memoriam* de cette inoubliable journée.

* * *

M. l'avocat G. De Craene, au nom des anciens élèves, s'adresse au *savant*.

“ Ce sera, dit-il, votre éternel honneur devant l'histoire d'avoir aidé dans une large mesure à rouvrir pour la philosophie le sentier qu'ont ouvert Aristote et saint Thomas d'Aquin, le seul, j'ose le dire, qui puisse la conduire à sa fin ; d'avoir pensé qu'il fallait étudier non le *moi*, mais l'*homme* que voilà, c'est-à-dire le moi réel, et non pas seulement le moi idéal et abstrait.

„ Telle est en effet la pensée qui se dégage de votre œuvre scientifique.

„ C'est parce qu'elle était bien la vôtre que vous êtes allé, déjà professeur, vous asseoir sur les bancs d'une Université étrangère, pour y suivre les leçons d'un psychologue célèbre. C'est parce qu'elle était bien la vôtre que nous lisons dans vos œuvres, qui déjà sont nombreuses, tant de pages qui sont des appels pressants à l'étude de la psychologie nouvelle. C'est parce qu'elle était bien la vôtre que dans votre cours de psychologie nous trouvons à la place des spéculations vaines sur la conscience, sur le moi, et sur le reste des entités cartésiennes, une étude toute bourrée de faits, où la biologie, la physiologie, la linguistique, bref toutes les sciences auxquelles il nous faut demander la solution de la question de savoir — non si le “ moi „ pense —

mais si " l'homme „ pense, — sont largement et heureusement mises à profit. „

Cependant, c'est aux qualités du maître, de l'éducateur, que monte avant tout la reconnaissance de l'élève.

Or, le *professeur* n'est point le savant, cela est vulgaire à dire. A l'un et à l'autre appartiennent des qualités différentes, qui souvent s'entrechoquent en de très pénibles heurts.

Harmonie parfaite chez M. Mercier. Son bagage scientifique, pour fourni qu'il soit, n'embarrasse nullement sa marche d'enseigneur.

M. De Craene l'indique bien, dans la langue imagée et pittoresque qu'il excelle à manier. Je transcris sa conclusion :

" C'était éveiller des connaissances, — c'est-à-dire des impressions déterminant le mouvement, — que vous vouliez en enseignant...

„ Eh bien ! laissez-moi vous le dire en toute sincérité : Vous avez fait ce que vous avez voulu faire. Car, " déterminer le mouvement „ c'était faire des convaincus, et vous avez fait des convaincus ! „

C'est ensuite la reproduction, à un point de vue rétrospectif, de la vérité profonde que nul orateur ne saurait se lasser de répéter, parce qu'elle est caractéristique et fondamentale: " Aussi bien rien ne vous a manqué de ce qu'il fallait pour arriver à ce résultat. Votre enseignement, s'il était une lumière, était une chaleur ; le professeur en vous était doublé d'un ami ; comme l'ami s'intéresse à tout ce que fait son ami, aucun des efforts de vos élèves pour se développer ne vous laissait indifférent. „

" La science de l'être est la science par excellence „ a écrit le Philosophe aux premières pages de sa *Métaphysique*. " Balbutier le nom de l'être, paraphrase M. De Craene, si pauvre que sera le balbutiement, procurera toujours une satisfaction plus intime que parler en termes éloquents de ce qui, comparé à l'être, n'est que le néant.

„ Vous nous avez appris, cher maître, à dire là-dessus des phrases plus intelligibles que celles que les hommes disent d'ordinaire : et, dans le souvenir de la joie profonde que nous avons goûtée lorsque nous les avons dites, nous vous exprimons, — à l'occasion de la circonstance solennelle qui nous groupe autour de vous — toute la reconnaissance dont notre cœur est plein. „

C'était ici le lieu de transcrire cette pensée, d'une très profonde simplicité et d'une juste intonation, parce qu'elle est un des traits du portrait scriptural que nous nous efforçons de faire saillir de ce compte-rendu.

* * *

M. Simon Deploige, interprête des sentiments de ses collègues, présente au *Président de l'Institut philosophique* les félicitations de son jeune corps professoral.

D'un tour bien naturel, sa pensée s'arrête à l'œuvre capitale de la carrière de M. Mercier.

“ Il n'est point exagéré de le proclamer, débute-t-il; dans la tentative de rénovation philosophique voulue par le S. Père, celui-ci n'a point rencontré de collaborateur plus intelligent ni plus dévoué. „

A Léon XIII appartient, en effet, l'idée initiale. Dès l'aurore de son règne, l'encyclique *Æterni Patris* se faisait l'écho de ses visées philosophiques.

Pour les irréconciliables de l'École, une fois de plus, sembla-t-il alors, “ l'Église allait ramener l'esprit humain de plusieurs siècles en arrière. „ Et “ sur les ruines fumantes de la pensée moderne, on allait asseoir le despotique triomphe du Thomisme. „

En réalité, il s'agissait simplement de remettre la Philosophie à la place d'honneur qui lui revient comme au couronnement de toutes les branches du savoir. L'objectif était de supprimer le profond divorce envenimé entre la philosophie déductive et les sciences d'expérimentation.

Mais, pour que la Philosophie reconquît son paradis perdu, il fallait lui restituer, au regard du temps présent, sa haute valeur de jadis.

Œuvre géniale et sublime, qui se résumait dans les deux points suivants: “ Remettre en vigueur le corps de doctrine de saint Thomas d'Aquin, tout en l'harmonisant avec les progrès des découvertes modernes. „

A l'Université de Louvain, par glorieux privilège, Léon XIII confia la tâche laborieuse et difficultueuse d'exécuter ce plan. Et, dans “ la chaire spéciale destinée aux enseignements thomistes „, qui sur sa prière y fut créée, ce fut M. Mercier qui monta.

De ce moment, le plan de l'Institut existait à l'état de germe latent. Le cours professé avec éclat par M. Mercier en était comme le sommaire anticipé, et jetait les fondements d'un avenir solide. Ne point isoler la spéculation rationnelle de l'observation scientifique : telle était la méthode et la devise, sous le patronage glorieux de saint Thomas d'Aquin, “ cette incarnation puissante de l'esprit d'observation uni à l'esprit de synthèse, ce travailleur de génie qui prit toujours à tâche de féconder la philosophie par la science et d'élever en même temps la science jusqu'aux hauteurs de la philosophie. „

Il restait à donner sa forme définitive à l'œuvre ambitionnée par le Pontife Romain.

La réalisation de la large mission confiée ne pouvait demeurer le fait d'une individualité unique. L'entreprise devait puiser dans le principe de la division du travail sa véritable fécondité ; départage des efforts et apport d'aptitudes spéciales : double bénéfice.

Cette idée, M. Mercier l'exposa dans un rapport magistral au congrès international de Malines de 1891. Comment suffire, se demandait-il, à la double tâche de rester au courant des sciences et d'en synthétiser les résultats ? Et il répondait : " Puisque, en présence du champ de l'observation qui va s'élargissant tous les jours, les courages individuels se sentent impuissants, il faut que l'association supplée à l'insuffisance du travailleur isolé, et que des hommes d'analyse et de synthèse se réunissent pour réaliser, par leur commerce journalier et leur action commune, un milieu approprié au développement harmonieux de la science et de la philosophie. „

C'était persister admirablement dans un projet auquel le saint Père avait donné, par son bref du 8 novembre 1889, un encouragement enthousiaste.

M. Mercier devait y persister bien mieux encore. Le plan, dont il avait tracé avec génie les minutieuses lignes, il devait le réaliser. Architecte d'un édifice splendide, il en deviendrait le bâtisseur. L'œuvre grandiose, sur l'impérieuse nécessité de laquelle il avait éveillé l'attention des catholiques, il la leur remettrait entre les mains assurée, vivante, organisée de toutes pièces.

Et cependant, que d'obstacles semés au long de la route épineuse... Le préjugé, le scepticisme, l'étroitesse de vues, et, plus effroyable que tout cela : la routine ! " Le grand obstacle était dans l'expression nouvelle que vous donniez au haut enseignement, parce qu'elle allait directement à l'encontre de la conception habituelle à nos contemporains... „ Ainsi s'exprimait M. Deploige. Et il ajoutait : " Cette tâche toute hérissée de difficultés ne vous a point effrayé, vous êtes allé de l'avant, et un succès éclatant à été votre récompense...

„ Il reste à l'Institut à répondre aux vues et à l'attente de son auguste fondateur. Daigne à cette fin, la Providence lui conserver longtemps encore votre précieuse direction. C'est l'ardente prière de ceux que vous avez appelés à l'honneur d'être vos collaborateurs.

„ Pour eux, ils vous promettent leur bonne volonté, entière, sans réserve; résolus de s'appliquer à la tâche avec toute l'énergie de leur âme et l'ardeur sincère de leurs convictions. „

* * *

Il faut renoncer à rendre compte ici de l'allocution pleine de verve de sympathie, de cordialité éloquente, que Mgr CARTUYVELS, vice-recteur de l'Université de Louvain, adressa au héros de la fête.

Ces phrases émues retentissent longtemps encore après qu'elles ont été prononcées et elles vibrent intensément dans le cœur des auditeurs. Essayer de les reproduire exposerait, sans nul doute, à en froisser la native saveur.

C'est au nom des autorités académiques, de tous les collègues universitaires, et spécialement des collègues de la faculté de philosophie, que Mgr Cartuyvels a porté la parole, — signalant finement " que jamais la philosophie n'avait été à pareille fête „, — et applaudissant d'enthousiasme à la légitime gloire de M. Mercier, comme il applaudit à toutes les initiatives et à tous les succès de l'un quelconque des fils de l'*Alma Mater*.

* * *

Le moment est venu pour M. MERCIER d'élever à son tour la voix dans le concert philosophique qui s'exécute autour de lui. Il trouve pour le faire, les mots qu'il faut dire. Bonheur extrême que celui de ses expressions. L'intérêt du discours et sa grande portée maintiennent l'orateur à ce niveau élevé qu'il occupait dans l'opinion de tous, et l'en surélèvent.

I.

" Gloire à Dieu ! C'est le cri spontané de ma conscience en présence des éloges que vous me décernez ! „

Instrument bien trempé, entre les mains de la Providence, docile et préparé à toute épreuve, le maître ne laissa point la moindre prise aux tentations de la vanité. " L'Institut supérieur de Philosophie est l'œuvre de Dieu, dit-il. L'inspiration et l'action viennent de Lui. „

Bienfaiteurs généreux, étudiants assidus et zélés, collaborateurs dévoués, c'est Dieu qui les a mis sur son chemin pour l'aider à surmonter les obstacles qu'Il y permettait, pour Sa gloire.

Ames généreuses qui, détachées des mesquins égoïsmes de l'intérêt personnel, savent encourager les travailleurs de la pensée, honneur à elles ! Elles ont l'intelligence des besoins supérieurs de la société chrétienne.

Honorer la Science, pour les chrétiens, c'est déjà faire acte de religion. A l'heure actuelle, c'est la plus noble forme de l'Apostolat. Le préjugé s'est accrédité en effet de l'hostilité de la *Science* et de la *Foi*. Or, " le découronnement scientifique de l'Église serait pour la jeunesse une forte tentation de respect humain, et les progrès intellectuels de ceux qui ne croient pas, une invitation séduisante au scepticisme. „

Honneur aussi aux étudiants fidèles, — pierres vivantes de l'édifice scientifique, trésors d'énergies qui ne demandent qu'à se donner, " dont jamais je n'ai douté, qui jamais n'ont trahi ma confiance... „ " Aussi, déclare M. Mercier, quand on vint, en leur nom, me proposer de m'offrir un témoignage de sympathie, je n'ai pas hésité un instant. Rien ne pouvait m'être plus agréable ; il n'y a rien qui m'aille plus droit au cœur.

II.

M. Mercier explique ensuite la genèse de l'Institut dont il est président. Il interroge la pensée moderne et nous montre ce qu'elle a à offrir.

" Deux grands courants sollicitent aujourd'hui les esprits : le Positivisme, grossi pour une part des eaux du Panthéisme allemand, — et la philosophie revivifiée d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin.

" Le *Positivisme* a été défini par Stuart Mill : la systématisation d'un mode unique de penser, le mode de penser positif. C'est l'observation du phénomène. Il s'oppose au mode de penser spéculatif, à la spéculation rationnelle.

" Le positivisme doit les trois quarts de son succès à une inconsciente ou habile confusion d'idées.

Il semble, à entendre les tenants du positivisme, que la science soit avec eux. " L'humanité, disait Auguste Comte, a passé par trois „ états : la Religion, c'est l'inconnu ; la Métaphysique, c'est la con„ jecture ; la connaissance exclusive du fait, c'est la Science. „

" Si arbitraire, si erronée que soit cette loi d'évolution de la pensée, il reste toujours qu'elle identifie le mode de penser positif avec la science, et relègue dans le domaine de l'inaccessible, c'est-à-dire en dehors de la Science, tout ce que n'atteint pas la méthode positive.

" Positivisme, emploi de la méthodepositive, Science, deviennent ainsi insensiblement synonymes.

En réalité, " n'est pas positiviste quiconque pratique la méthode positive ou même n'en pratique point d'autre. ...Le positivisme est une philosophie, la systématisation du mode de penser positif, *à l'exclusion* de tout autre mode. „

" Une pareille philosophie ne tient pas; et ceux-là même qui la professent sont forcés de s'en écarter.

„ ...L'esprit humain ne saurait se cantonner dans l'observation du phénomène et de coïncidences de phénomènes. La méthode exclusivement positive est anti-scientifique et le positivisme est contre nature....

„ La Science ne gît ni dans l'observation, ni dans l'expérimentation des faits, mais dans *la compréhension* des faits par des principes supérieurs..... „

" Un esprit qui pense, adopte ou crée nécessairement une philosophie. Car il est impossible à un homme qui réfléchit de ne pas poursuivre jusqu'au bout l'explication universelle des choses : or, cette explication est, par définition même, " la philosophie. „

En dehors de cette conception moitié positiviste, moitié panthéiste, une idée maîtresse, qui prétende à l'explication universelle de la nature, je n'en trouve pas, si ce n'est à l'*Ecole d'Aristote et de saint Thomas.*

„ A nous de revendiquer les droits de l'expérience à l'encontre de cet apriorisme arbitraire qui contraint les faits à se prêter à l'évolution indéfinie d'un inconnaissable, aux attributs contradictoires.....

„ La philosophie n'a pas pour mission de prédire ce qui doit être, mais d'expliquer ce qui est. Elle ne devance pas les sciences, mais les suit.....

„ Etudier les faits, — autant que possible tous les faits — ceux de la nature inorganisée, comme ceux de la nature organisée, ceux de l'histoire, comme ceux de l'ordre économique ou politique, tel doit être le premier souci de quiconque aspire à constituer la philosophie véritable. „

III.

C'est sur cette visée qu'est dessiné le plan de l'Institut supérieur de philosophie. Et ses principes pédagogiques, et son programme de matières, se trouvent avec elle en corrélation parfaite.

L'exécution de ce programme — d'extension très vaste, très précis

à la fois dans sa conception — exigeait véritablement une organisation d'ensemble, et, pour l'appeler par son nom, un *institut*.

Ce n'est pas en effet que bien des cours de sciences, nouvellement créés, n'existassent déjà dans l'enseignement universitaire. Mais " la plupart donnent trop ou trop peu. *Trop*, en ce qu'ils comportent, en vue de la pratique, bien des détails techniques superflus à la théorie pure. *Trop peu*, parce que l'enseignement professionnel a souvent l'observation des faits pour but final, tandis qu'au point de vue où nous nous plaçons, les faits ne sont qu'un moyen vers la connaissance des causes et des lois plus générales. „

M. Mercier exprime sa reconnaissance à ceux qui l'ont secondé dans sa tâche. " Chers collègues, dit-il, en s'adressant à ses jeunes collaborateurs, MM. Deploige. De Wulf, Nys et Thiéry, j'ai formulé un programme. Vous, vous créez une œuvre, avec quel désintéressement et avec quel talent! ...Combien, dans le silence de mon âme, je vous ai admirés!...

„ Avant de venir ici, vous aviez fait vos preuves. Et maintenant, l'Institut sera ce que vous le ferez... „

Sans doute, la collaboration des anciens professeurs n'a pas fait défaut non plus. Des encouragements précieux sont venus de Mgr le Vice-Recteur, de MM. Mansion, Ph. Gilbert, P. Van Beneden, chanoine Dupont, et d'autres. Mais ce n'était là forcément qu'une collaboration intermittente.

IV.

" La philosophie positiviste peut seule acquérir une autorité sociale „ et réaliser l'idéal de l'humanité!... Seul mon savoir démontrable peut „ fonder mon droit... Au-delà, je ne puis ni prétendre à un droit ni „ contester le droit d'autrui... „ Ainsi parlait naguère dans un discours retentissant M. Hector Denis.

La paix universelle pourrait-elle donc s'établir avec la doctrine de la relativité de la connaissance pour base?

L'égoïsme n'asseoit-il ses revendications que sur la science certaine de son droit? Et le positivisme n'enfante-t-il pas les négations brutales?

" Non, répond M. Mercier, la fraternité sociale ne peut s'établir que sur la connaissance et l'amour de la vérité intégrale. „

Aussi, événement important que l'affirmation par Léon XIII, dès son avénement au trône pontifical, de la nécessité de restaurer la Philosophie Scolastique.

Car, " supposez l'unité refaite sur les bases de la philosophie véritable, l'accord redeviendrait possible dans tous les ordres et à tous les degrés. „

C'est par cette vue prophétique que M. Mercier termine son discours, — se déclarant quant à lui, le fidèle pionnier, résolu à marcher selon les voies de son Pontife.

* * *

Dans les bâtiments mêmes de l'Institut furent tenues les cordiales agapes où s'en vinrent fraterniser les manifestants, après la séance académique.

Les installations de l'Institut constituent un ensemble architectural aux vastes proportions, bien et pratiquement conçu, du plus heureux effet. " Expression resplendissante de perfection et de puissance au moyen de la disposition harmonique des matériaux et de la mise en valeur du jeu de leurs énergies. „ La pensée Néo-Scolastique s'y encadrera d'élégant gothisme moderne, grâce au talent de l'éminent ingénieur, M. le professeur Helleputte, membre de la Chambre des Représentants. C'est à son adresse, que dans son discours M. Mercier rappelait avec à-propos : " Ingénieur, ce mot vient, je crois, du latin *ingenium,* celui qui a du génie dans l'âme, qui produit des œuvres de génie. „

La plus franche animation régnait dans ce banquet où l'unité d'un large credo philosophique, non moins que l'affable simplicité du héros de la fête, contribuaient à mettre les cœurs à l'aise et à élever à l'unisson les enthousiasmes.

Toasts multiples furent portés au cours du festin, et salués du meilleur accueil. Il n'entre point dans notre plan d'en faire longue mémoire. Qu'il suffise de dire qu'on applaudit longuement le toast de M. de Pierpont au Pape ; de M. le sénateur chevalier Descamps-David au Roi ; de l'illustre mathématicien M. Mansion ; de M. l'avocat Léon de Lantsheere et de M. l'abbé Nys à M. le professeur Mercier, — le premier parlant au nom des savants catholiques, le second au nom de la " Société philosophique „ et de la " Revue Néo-scolastique „ ; M. l'abbé Nys au nom du " Séminaire Léon XIII „.

Le toast de M. l'abbé Nys fut l'occasion d'attirer l'attention sur cette autre création que M. Mercier a pris l'initiative de greffer sur l'Institut supérieur de Philosophie.

Dans son rapport présenté au Congrès de Malines en 1891, M. Mercier indiquait implicitement la fondation d'un séminaire comme une des utilisations fondamentales de la grande œuvre inspirée par le Souverain Pontife. Le vœu qu'il formula à cette occasion fut adopté à l'unanimité.

Le plan d'organisation se précisa bientôt dans la pensée de M. Mercier; et, par bref du 27 juillet 1892, Sa Sainteté daignait lui accuser réception, dans les termes les plus encourageants et les plus flatteurs, d'un mémoire développant ce dessein.

Le *Séminaire Léon XIII* est, au sens strict du mot, un " séminaire „ où les jeunes gens, entrant dans la carrière sacerdotale, reçoivent une formation philosophique et scientifique de première valeur.

M. Mercier s'est levé à son tour pour boire, avec un rare humour, à la Jeunesse : jeunesse d'hier et jeunesse d'aujourd'hui. Il a eu un souvenir spécial et justifié pour M. l'abbé Nys qui — à ses talents de philosophe et de chimiste — joint encore les meilleures qualités de l'éducateur, et se dévoue avec une merveilleuse dextérité et un tact exquis au Séminaire Léon XIII, dont, en parlant, il n'a oublié de citer que lui-même.

* * *

En moult toasts et animation chaleureuse s'est prolongée la bonne fête grandiose et cordiale, dont la mémoire restera impérissable, pour avoir été à la fois d'une si haute portée, et si simplement affectueuse.

EDOUARD CRAHAY.
avocat à la Cour d'appel.

Comptes-Rendus

A anthropologia criminal eo congresso de Bruxellas, por Ferreira-Deusdado, presidente honorario de terceiro congresso internacional de anthropologia criminal e vice-presidente de congresso penitenciario internacional de S. Petersburgo, etc. — (*Lisboa* 1894.)

Ce livre n'est pas un compte-rendu du 3e Congrès d'anthropologie criminelle comme il en a paru dans toutes les revues. C'est plutôt un ouvrage sur l'anthropologie criminelle, telle qu'elle est sortie des délibérations du congrès de Bruxelles.

L'auteur, qui est professeur au cours supérieur de lettres à Lisbonne et occupe le premier rang dans l'école criminaliste en Portugal, a voulu profiter de l'autorité qui s'attache à son nom pour faire connaître l'anthropologie criminelle dans ce pays et l'y mettre à l'ordre du jour.

L'ouvrage est intéressant, non seulement à cause de l'érudition de l'auteur, mais aussi parce qu'il accuse une tendance trop rare chez les anthropologues et qui lui donne un caractère particulier. M. Ferreira-Deusdado est convaincu de la place importante qui revient à la psychologie dans les études anthropologiques, et des services qu'elle est appelée à rendre en cette matière, comme aussi au point de vue des tendances du droit pénal.

Mais, d'accord avec la science moderne, il donne ses prédilections à la psychologie expérimentale, car " de nos jours, on voit la psychologie changer d'orientation, ou plutôt étendre ses procédés d'investigation... Elle va se développant par l'alliance avec les sciences auxiliaires, principalement avec l'anatomie et la physiologie. " (p. 179, 184).

Le Dr Ferreira caractérise la portée scientifique du congrès de Bruxelles et l'orientation nouvelle que l'anthropologie criminelle y a prise. Il insiste sur la part qui y a été reconnue à la psychologie.

Puis il étudie en particulier quelques-unes des principales questions qui y ont été traitées, notamment celle des incorrigibles ; il rappelle à ce propos les principes qui sont à la base de la répression et insiste sur le rôle de l'éducation.

Le chapitre sur la femme criminelle est très-complet. Il contient une étude fouillée et intéressante de la psychologie féminine, comme aussi du caractère spécial et des causes particulières de la criminalité de la femme.

Les associations des malfaiteurs sont l'occasion d'une étude sur les *quadrillas* portuguaises.

Citons, parmi d'autres renseignements intéressants, un extrait très curieux d'un ouvrage portugais qui, un siècle avant Beccaria, préconisait l'adoucissement des peines et le système pénitenciaire, et formulait, contre la peine de mort, des objections qui ont été reprises par le criminaliste italien.

Par manière de conclusion, l'auteur rattache le mouvement de la science pénale à la loi du progrès de l'humanité, progrès qui, selon lui, serait constant, sans interruption ni intermittance, bien que le développement puisse ne pas se faire uniformément dans toutes ses manifestations sociales.

Enfin, l'ouvrage donne la traduction de quelques rapports particulièrement intéressants présentés au congrès de Bruxelles. Celui des D[rs] Houzé et Warnots sur le type criminel est précédé d'une appréciation sévère de la méthode scientifique de Lombroso.

Il faut espérer que le livre du professeur Ferreira-Deusdado aura du retentissement en Portugal ; car actuellement le programme des écoles de médecine de ce pays ne comporte pas de cours de psychiâtrie, et aucune autre école n'y donne un enseignement régulier de psychologie morbide. Is. MAUS.

Summa Philosophiæ ad mentem divi Thomæ. Auctore D[r] P. SCHILTZ. Luxembourg, Imprimerie S[t] Paul. 1[er] vol. *Logique et critique.*

Malgré ses apparences modestes, ce nouveau cours de Philosophie n'en est pas moins un ouvrage sérieux qui fait honneur à son auteur et au séminaire où il est professé.

L'ouvrage du D[r] Schiltz donne un exposé fidèle et solide des principes de la Logique. Son style est simple et limpide, sa méthode parfaite. A la fin de chaque article, un schema permet

d'embrasser d'un coup d'œil les divisions de la matière. Le cours dans son ensemble ne s'écartant pas sensiblement des cadres généralement tracés, nous nous bornerons à attirer l'attention sur quelques points particuliers.

Il est regrettable que l'auteur fasse une place très petite à des questions importantes. L'induction, par exemple, n'est touchée qu'en passant et si vaguement qu'on aperçoit à peine une distinction essentielle entre l'induction complète et incomplète. L'une et l'autre sont opposées au syllogisme comme deux formes de raisonnement spécifiques et différentes. Ce n'est pas que l'auteur méconnaisse la nature de l'induction scientifique; car plus loin dans sa critique (question IV, art. II) il nous en décrit parfaitement le procédé en défendant la certitude qu'elle engendre.

Signalons encore dans ce traité de critique la question du critère de vérité. L'auteur y soutient : 1° Que l'intelligence humaine n'a pas besoin d'un critère suprême de vérité et 2° que l'existence de ce critère serait d'ailleurs impossible. Ces thèses, on le voit, ne manquent pas de nouveauté. Aurions-nous à enregistrer une nouvelle théorie dans cette nature déjà si féconde en hypothèses? Nous ne le pensons pas.

Si M. Schiltz s'écarte de l'opinion généralement admise, d'après laquelle l'évidence est le critère suprême de vérité, c'est, croyons nous, plutôt par un scrupule de mots. Son raisonnement revient à dire : le critère est une règle ou norme servant à distinguer le vrai du faux. Or, il est absurde qu'une chose soit la règle ou la mesure d'elle-même. Donc il est absurde que l'évidence soit le critère suprême de vérité, puisque, dans les propositions immédiates, elle devrait être son critère à elle-même.

Libre à M. Schiltz de réserver le nom de *critère* à ce qui est réellement différent de la chose à laquelle il s'applique comme critère. On comprend cependant que l'évidence, étant la manifestation objective de la nécessité du lien entre le prédicat et le sujet, devienne, par le fait même, le *signe* ou l'*indice* universel de la vérité d'une proposition, la pierre de touche à laquelle il faut tout ramener en dernière analyse.

Cl. Volio.

Éléments de Logique. — Par L. Du Roussaux, professeur de Philosophie à l'Institut Saint-Louis à Bruxelles. (Bruxelles, société belge de librairie).

Le style de ce livre est clair et précis, ses divisions sont méthodiques, son exposition est sobre. Grâce à des classifications soigneu-

sement dressées, il sera d'une grande utilité aux élèves à qui il est destiné.

L'auteur ne se départit pas des anciens cadres dans lesquels on a coutume de ranger les matières logiques. Son ouvrage comprend une logique formelle et une logique réelle, mais il a su faire oublier par une manière personnelle de traiter les problèmes ce que son sujet a de vieilli et d'ingrat.

Sans compter d'intéressants développements sur *les Lois et les Substances, — l'Erreur, — les Travers d'esprit,* nous avons surtout lu avec intérêt le chapitre sur la Légitimité de la raison. L'auteur s'arrête un instant à affirmer que nos connaissances rationnelles ont un objet réellement existant en dehors ; c'est un fait évident à ses yeux. Toutefois, disons-le en passant, c'est un fait capital, et peut être eût-il convenu de lui donner plus d'importance. " Si la question de fait n'est pas à poser, dit l'auteur, la question du *comment* est de mise : car, tout en admettant que les connaissances rationnelles soient vraies réellement, on peut se demander comment il se fait qu'elles soient objectives et dans quelle mesure elles le sont.

Ce problème est complexe. Nous conformant aux facteurs constitutifs de la raison, nous étudierons successivement la vérité réelle — de l'*absolu*, exprimé par la compréhension des idées — de l'*universel* exprimé par leur *extension* — des *principes* que la réflexion en dégage — des *conclusions* que le raisonnement en déduit " (p. 120.)

Cette division est heureuse. Entre toutes, la distinction de l'absolu (l'abstrait) et l'universel est de nature à jeter des lumières sur la question des universaux, le problème par exellence de la logique réelle.

M. Du Roussaux a voulu faire un *manuel.* C'est ce qui explique que les problèmes capitaux ne reçoivent pas toujours tous les développements qu'ils comportent. Ce livre appelle un complément, l'enseignement oral, auquel il sert de base. Et M. Du Roussaux est un maître expérimenté et justement apprécié.

C. D.

De systemate morali Antiquorum Probabilistarum dissertatio historico-critica, auctore F. TER HAAR, *Congregationis SS. Redemptoris.* — Galopiae, M. ALBERTS ET FIL.

L'auteur se propose de réduire à sa juste valeur l'argumentation que les Probabilistes purs bâtissent sur l'opinion quasi unanime des

anciens Probabilistes, depuis Medina jusqu'à saint Alphonse. C'est ce qui explique le caractère historico-critique de l'ouvrage : il fallait se demander, dans une première partie, si les Probabilistes purs ont le droit d'invoquer le nom de tous les auteurs dont ils s'autorisent ; d'où la nécessité de peser, dans la seconde partie, la valeur de l'argument d'autorité.

Le R. P. Ter Haar définit d'abord l'état de la question, et il le fait en quelques pages d'une saisissante clarté et d'une incontestable solidité. S'arrêtant au doute sur *l'existence de la loi,* il ne traite pas en termes exprès de l'usage qu'il est permis de faire d'une opinion probable, quand la cessation de la loi est douteuse.

Voici quel doit être, d'après l'auteur, le point précis du débat entre Probabilistes purs et Equiprobabilistes : Est-il permis de suivre, dans la pratique de la vie, une opinion moins probable, qui milite en faveur de la liberté, quand le degré de probabilité, invoqué en faveur de l'existence de la loi, est *certainement ou notablement supérieur, (certo aut notabiliter probabilior)*?

Suivant l'auteur, ce serait mal résumer le débat que de poser la question en ces termes : " Faut-il se soumettre à une obligation qui, après mûr examen, n'apparaît pas avec un *caractère de certitude morale, au moins au sens large du mot.* "

Il rejette aussi cette autre formule : " Suffit-il, pour pouvoir suivre une opinion contraire à l'existence de la loi, qu'elle soit *vraiment probable ?* "

Quand l'opinion est-elle vraiment probable ? Peut-elle l'être en présence d'une opinion contraire qui se présente avec un degré de probabilité certainement ou notablement supérieur ? C'est précisément ce que l'éminent moraliste met en question.

Quand la certitude morale [1]) fait-elle défaut à l'opinion qui est favorable à l'existence de la loi ? L'obligation n'est-elle pas moralement certaine dès que sa probabilité l'emporte certainement ou notablement sur la probabilité contraire ? L'auteur l'affirme à la suite de saint Alphonse, p. 15.

Il divise les anciens Probabilistes en trois classes. Pour la première, il est permis de suivre une opinion moins probable, nonobstant le surcroît *certain ou notable* de probabilité en faveur de l'existence de la loi. Ce sont les *Probabilistes purs.*

Le second groupe nie qu'il soit permis de suivre cette opinion, moins probable. Pour qu'on puisse y conformer ses actes, elle doit offrir

1) Au sens large du mot.

un degré de probabilité égal, ou à peu près égal [1]), au degré de probabilité qui milite en faveur de l'existence de la loi. Ces auteurs sont appelés *Equiprobabilistes.*

Il est enfin des *Probabilistes hésitants*, douteux, " *ancipites, ambigui.* „ Il est permis d'après eux de suivre une opinion probable, alors même que l'opinion favorable à la loi est plus probable. Mais comme ils ne s'expliquent pas sur le surcroît de probabilité — est-il notable ou certain, est-il faible et partant douteux? — ils ne peuvent prendre place ni parmi les Probabilistes purs ni parmi les Equiprobabilistes.

Voici la conclusion à laquelle aboutit le R. P. Ter Haar dans cet examen historico-critique, marqué au coin d'une profonde érudition.

De Medina à saint Alphonse, l'Equiprobabilisme l'emporte sur le Probabilisme pur. Non seulement l'Equiprobabilisme compte le plus grand nombre de représentants, il peut aussi se réclamer des noms les plus autorisés " *plures numero et pondere* „.

D'où il résulte, conclut le R. P. Ter Haar, que les Probabilistes purs d'aujourd'hui ont tort d'en appeler au consentement unanime de presque tous les Probabilistes anciens " *qui unanimem, ut dicunt, omnium fere probabilistorum consensum æquiprobabilismo opponunt* „ p. 101.

Nous sommes portés à approuver les termes dans lesquels le savant moraliste définit le débat. Mais faut-il lui accorder qu'une opinion cesse d'être probable, quand la probabilité de l'opinion contraire est certainement ou notablement supérieure ? Faut-il convenir qu'une opinion dont la probabilité l'emporte notablement ou certainement sur la probabilité contraire, devient, par le fait même, moralement certaine — ne fût-ce que de cette certitude morale, entendue au sens large du mot ?

Tel n'est pas le sentiment des Probabilistes purs.

En *principe*, une opinion peut être appuyée sur des motifs solides, quelle que soit la probabilité de l'opinion contraire. — Les motifs sur lesquels s'appuie l'opinion contraire, ne sont pas, c'est du moins ce qu'on suppose, " *in eodem genere* „.

En *principe*, qu'est-ce qui fait d'une adhésion une certitude morale, *au sens large du mot?* Ce ne sont pas les motifs *sur lesquels cette adhésion s'appuie.* Ces motifs, parce qu'ils ne sont pas décisifs *(intellectum terminantia)*, empêchent l'adhésion de s'élever au rang de certitude *proprement dite.* Mais ces mêmes motifs, s'ils sont solides,

[1]) In moralibus parum pro nihilo reputatur.

permettent d'adhérer sans imprudence, rendent l'adhésion ***probable.*** C'est là, croyons-nous, tout le rôle que remplissent les motifs sur lequel l'adhésion s'appuie.

Quand donc l'adhésion méritera-t-elle le nom de certitude *large* ? Ou bien, quand sera-t-il imprudent de convertir là crainte d'erreur[1]) en un doute proprement dit ? Lorsque, croyons-nous, il n'y a pas de motif solide *en faveur de l'opinion contraire.* Si cela est, il semblerait qu'il ne suffit pas à une adhésion de s'appuyer sur des motifs plus solides, d'être certainement plus probable, pour mériter le nom de certitude large.

Il n'en est pas moins vrai, de l'aveu même des Probabilistes purs d'aujourd'hui, que le surcroît considérable de probabilité est un *signe pratique* auquel on pourra reconnaître généralement que l'opinion contraire est peu probable, et le motif, sur lequel elle s'appuie, peu solide. — Et plus d'un auteur, classé par le R. P. Ter Haar parmi les Equiprobabilistes, n'aurait-il pas envisagé la question à ce point de vue exclusivement pratique?

Alors, Probabilistes purs et Equiprobabilistes ne seraient pas loin de s'entendre; et la belle étude du R. P. Ter Haar y aurait contribué dans une large mesure.

Un point, peut-être, sur lequel le rapprochement ne se ferait pas aussi facilement est " l'usage „ qu'il est permis de faire de l'opinion probable, quand la *cessation* de la loi est douteuse.

J. D. C.

[1]) Qui doit toujours subsister dans la certitude large.

Revue des Revues.

Revue Thomiste. (Janvier 1895).

R. P. DE GROOT, Saint Thomas d'Aquin, philosophie. — R.P. OLLIVIER, La Patrie de Jésus-Christ. — R. P. GARDEIL, La philosophie au congrès de Bruxelles. — R. P. SERTILLANGES, Un pèlerinage artistique à Florence. — DOCTEUR SURBLED, La doctrine des localisations cérébrales. — R. P. GARDEIL, Bulletin philosophique. Le problème de la connaissance dans les revues anglo-américaines.

Revue philosophique. (Janvier 1895.)

J. SOURY, La vision mentale. — L. DAURIAC, Psychologie du musicien. — SCHINK, Morale et Déterminisme. — BELOT, Science et pratique sociales d'après des publications récentes.

Zeitschrift für katholische Theologie.

N. NILLES, Ueber den Brustschrein Bonifaz VIII. — M. GATTERER, Der Sel. Guerricus v. Igny und seine Sermones. — M. MORAWSKI, Pontius Pilatus im credo.

Philosophisches Jahrbuch, (VIII Band, 1 Heft).

E. ROLFES, Die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei Aristoteles, — C. GUTBERLET, Ueber Messbarkeit psychischer Acte. — J. NASSEN, Ueber den platonischen Gottesbegriff. — B. ADLHOCH, Der Gottesbeweis des hl. Anselm.

Vierteljahrschrift für Wissenschaftliche Philosophie. (1895, Erstes Heft).

R. AVENARIUS, Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. — A. MARTY, Ueber subjectlose Sätze und das Verhältniss der Grammatik zu Logik und Psychologie. — A. SPIR, Von der Erkenntniss des Guten und Bösen.

Revue de Métaphysique et de Morale. (Janvier 1895.)

A. SABATIER, De l'orientation de la méthode en évolutionisme. — LOUIS WEBER, Remarques sur le problème de l'instinct. — CRITON, Troisième dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste. — G. FREGE, Le nombre entier.

Archiv für Geschichte der Philosophie. (Berlin, G. Reimer).

Band, 8, Heft, 1, J. UEBINGER, Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtl. Entwicklung. — P. LEUCKFELD, Zur logischen Lehre von der Induction. Geschichtl. Untersuchgn. — E. ARLETH, Die Lehre des Anaxagoras vom Geist und der Seele. -- Jahresbericht.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. (Langensalza, H. Beyer & Söhne).

Jahrg. 1. Heft 6 : O. FLÜGEL, Zur Religionsphilosophie und Metaphysik des Monismus (Fortstzg.) — R. HOCHEGGER, Ueber die Aufgabe des akad. Studiums, mit besond. Rücksicht auf die Bedürfnisse und Forderungen der Gegenwart. — Mitteilungen : Versammlg. des Ver. f. wiss. Päd.; VAN-LIEW, Vom amerik. Erziehungswesen (Shluss). —

Philosophische Monatshefte. (Berlin, Salinger).

Band 30, Heft 9 u. 10 : O. KLEINENBERG, Das System der Künste. — W. ENOCH, Transcendentalpsychologie. — K. VORLANDER, Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit (III). —

Rivisita italiana di filosofia. (Janvier 1895.)

L. FERRI, L'insegnamento della filosofia e l'educazione publica. — R. BOBBA, L'ultima critica di Ausonio Franchi. — N. FORNELLI, Sulla interpretazione psicologica del ginoco. — L. AMBROSI. La dottrina dell' immaginazione in S. Agostino. — N. R. D'AFONSO. La personalità di amleto.

Etudes religieuses, philosophiques, historiques et littéraires. (15 Janvier 1895.)

P. H. Prélot, La situation du pape. — P. C. de Smedt, Le duel judiciaire et l'Eglise. — P. Hte Martin, Les trois villes de M. Zola. — P. V. Delaporte, Leconte de Lisle. — P. A. Durand, La version syriaque des Evangiles. — P. R. de Scorraille, Les écrits inédits de Suarez.

Revue d'Économie politique. (Décembre 1894).

Ch. Beucher, Les Syndicats professionnels. — L. L. Vauthier, Projet de modification du régime fiscal en matière de successions. — Ch. Bodin, La Réforme des droits de succession et la notion de l'impôt progressif. — Victor Mataja, Le Socialisme municipal.

L'Association catholique. (15 Janvier 1895.)

Mis de la tour du Pin Chambly, De l'état actuel des études sociales dans l' " Œuvre des cercles. " — S. L. Le congrès international pour la protection des ouvriers. — H. Cetty, L'industrie en Alsace. — J. G. Quelques aperçus sur le mouvement social et les questions agricoles. — Cte de Ségur-Lamoignon, Chronique. — A. Voguès, Chronique bibliographique.

V.

L'analyse métaphysique du mouvement.

L'interprétation mécanique des phénomènes du monde sensible, admise aujourd'hui par un grand nombre de savants, est venue donner à la notion du mouvement une nouvelle et très-grande importance.

Qu'est-ce que le mouvement et de quels principes dérive-t-il? Nous essaierons de répondre à cette question, en soumettant à une analyse attentive tout ce que l'on peut découvrir dans le mobile, dans le corps en mouvement; car le mouvement est *dans* le mobile et le mobile est le *sujet* du mouvement.

Aristote fait consister *toute* l'essence du mouvement dans un simple changement de lieu, dans une pure modification de la position des corps; il étend même le terme destiné à exprimer le mouvement (*κίνησις*) à tout changement subi par un être quelconque. De là sa célèbre définition : *ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησις ἐστιν*; le mouvement est le fait de l'être en susceptivité en tant que tel. Cette définition[1]) est la

[1]) La définition citée n'est pas, dans l'esprit d'Aristote, une définition complète. Cette phrase énonce seulement le genre proxime du mouvement à savoir le changement; et c'est plutôt la définition du changement : μεταβολή. La définition stricte du mouvement et son rapport avec le changement sont exprimés dans la *Physique*, liv. 5 : Επεὶ δε πᾶσα κίνησις μεταβολή τις, μεταβολαί δὲ τρεῖς αἱ εἰρημέναι, τούτων δὲ αἱ κατὰ γένεσιν καὶ φθορὰν οὐ κινήσεις... ἀνάγκη τὴν ἐξ ὑποκειμένου εις ὑποκείμενον μεταβολὴν κίνησιν εἶναι μόνην " Puisque tout mouvement est un changement, et qu'il y a, comme nous l'avons dit, trois sortes de changements, et que, de ces trois, ceux qui ont lieu par production et par destruction ne sont pas des mouvements... il faut bien que le mouvement soit le *seul* changement dont les deux termes sont des réalités positives. "

définition du changement, de la modification ou de la variation en général. Dans cette catégorie générale, Aristote fait rentrer le mouvement proprement dit (κίνησις ἡ κατὰ τόπον, φορά), *motus localis* des scolastiques, *latio*.

Mais une modification prise en elle-même, une pure variation, un simple changement ne saurait être ni la source d'aucune action, ni l'origine d'aucune influence de l'être qui en est le sujet, il ne constitue pas cet être dans un état d'activité.

Aussi les anciens et les auteurs du moyen âge ne reconnaissaient au mouvement aucune force, aucune activité; c'était la conséquence inévitable de leur définition.

Cependant, pour rendre compte des effets extérieurs produits par le mobile, il faut autre chose qu'un simple phénomène de variation ou de changement. Outre le déplacement local ou la succession de positions dans l'espace et, pour ainsi dire, *sous* ce déplacement, il faut admettre qu'il y a dans le mobile une énergie motrice, un principe de mouvement, en un mot, une force.

Aussi, la plupart des savants modernes rangent sous le nom de mouvement, non seulement le changement de lieu, ou mouvement proprement dit, mais aussi l'énergie du mobile. Pour eux, le mouvement est force, cause du mouvement.

C'est sous ce dernier aspect, fondamental à nos yeux, que nous envisageons le mouvement dans cette étude; nous considérons ici le mouvement comme *force* ou *principe d'action*, ce qui implique dans le fait une *qualité positive*, une *perfection* du mobile.

Sans doute, l'esprit humain possède une connaissance vague du mouvement comme perfection propre au mobile, ou de ce *mouvement-force* qui se laisse découvrir derrière le *mouvement-changement*. On trouve l'expression de cette idée dans le langage même et elle n'avait pas échappé aux docteurs de l'école, mais nous voudrions la dégager plus nettement et la mettre en lumière.

Le langage possède, disons-nous, en grec comme en latin, deux expressions distinctes, l'une pour exprimer le mouvement véritable, ce que nous entendons en français par ce terme, (κίνημα, *motus* ;) l'autre pour désigner l'action qui produit le mouvement ou l'impulsion, (κίνησις, *motio*.) Or, si le mouvement n'était que la réception continuelle du lieu ou une modification, une variation continue, il n'y aurait aucune différence entre l'impulsion et le mouvement et une langue ne devrait pas, pour désigner une seule et même chose, posséder deux termes distincts, κίνημα et κίνησις, *motus* et *motio*.

Et en effet, tous les philosophes qui partagent l'opinion d'Aristote emploient indifféremment les termes *motus* et *motio*. On trouve presque toujours dans les scolastiques le mot κίνησις traduit en latin par *motus*, au lieu de *motio*.

Une autre preuve que la vraie notion du mouvement n'a pas toujours été complètement méconnue se tire du fait suivant : Chez les docteurs de l'école, on trouve que le terme *motus* a une double acception. Il signifie d'abord : changement, *actus existentis in potentia*, suivant la définition d'Aristote ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ; ensuite *motus* présente le sens d'opération, et il exprime ainsi implicitement une idée d'*activité*.

Or, c'est cette dernière acception que nous voulons faire sortir de la pénombre où elle était reléguée pour l'élever au rang de notion philosophique.

Qu'est-ce en effet que le mouvement? Pour nous, ce n'est point un acheminement du corps vers sa perfection, mais c'est la perfection même du corps, c'est pour lui une source d'activité. Le changement de lieu ne constitue pas le mouvement lui-même, mais il accompagne le mouvement, il en est le résultat, le signe et la manifestation sensible. La raison, sous cette manifestation, découvre un principe d'action qui se fait connaître par ses effets, et qui est en même temps une véritable perfection, sinon l'unique perfection accidentelle des corps.

Le changement de lieu étant le résultat du mouvement et non le mouvement lui-même, qu'est-ce donc que le lieu, en quoi consiste le changement de lieu et comment dérive-t-il du mouvement? Ce sont là des questions qui exigeraient de longs développements; il ne parait pas opportun de les étudier maintenant. Qu'il nous suffise de nous former une certaine idée de la relation du mouvement au changement de lieu, au moyen d'une comparaison.

Nous pouvons comparer le lieu à la *vertu*, le changement de lieu à l'*avancement dans la vertu* et le mouvement à un *acte de vertu*. De même que l'acte de vertu fait avancer en vertu celui qui pose cet acte, ainsi, le mouvement produit le changement de lieu ou fait avancer le mobile; mais, de même qu'on ne saurait confondre l'opération de la volonté qui constitue l'acte de vertu avec le changement qui s'opère dans l'inclination de cette faculté par le fait de cet acte, ainsi doit-on distinguer le mouvement du corps d'avec le changement qui en résulte dans sa position ou dans sa détermination locale. Toutefois, cette comparaison est plutôt destinée à donner une idée éloignée du changement de lieu qu'à faire connaître sa véritable nature.

* * *

La preuve que le mouvement consiste au fond dans une perfection du mobile ressortira bien claire de l'analyse du mouvement et de ses causes ou des puissances qui ont rapport au mouvement.

Nous nous bornerons à considérer le mouvement produit par *le choc* et notamment le choc élastique, comme étant le mieux connu et celui qui se prête le mieux à l'analyse. Nous laisserons de côté les forces sur la nature desquelles les physiciens ne sont pas d'accord; telles sont, par exemple, les forces dites attractives.

Or, en tenant compte des données de la mécanique, et en nous appuyant sur cette science, nous pouvons distinguer

cinq puissances qui ont rapport au mouvement ; mais ces cinq puissances constituent les derniers termes de l'analyse philosophique. Au premier abord nous ne trouvons que deux puissances : 1° la puissance, force ou faculté de mouvoir un autre corps; puissance transitive, force motrice, motricité. 2° la faculté immanente de se mouvoir soi-même ou mobilité. La première a rapport à l'opération ou à l'action extérieure, la seconde à l'opération intérieure ou immanente du sujet.

La force motrice transitive ou motricité est double; elle comprend la force transitive d'action et la force transitive de réaction.

La *force transitive d'action* est celle en vertu de laquelle un corps peut en mouvoir un autre en lui imprimant une impulsion au contact ou par le choc. Cette force d'action existe seulement dans le corps en mouvement et pour autant qu'il est en mouvement. Elle appartient donc à *tous* les corps en mouvement et *uniquement* à ceux-ci. Elle constitue principalement et fondamentalement le mouvement; le changement de position ou de lieu du mobile, n'est pour ainsi dire que l'écorce du phénomène, et le signe, la manifestation de cette force d'action.

Si donc le mouvement accompagne toute action, ce n'est pas seulement comme le croyaient les anciens parce que le mouvement est la *condition sine quà non* de l'exercice des forces, mais aussi parce que le mouvement est *cause de l'action.*

La connaissance de la force dans le corps en mouvement découle immédiatement de la constatation de la résistance de l'air au mouvement. En effet, lorsqu'un corps lancé en rencontre un autre et le met en mouvement, s'il est reconnu que l'air n'intervient que comme obstacle à l'action et non comme cause de celle-ci, il faut bien placer la cause du mouvement du second corps dans le premier.

Telle est la force d'action qui se trouve dans tout mobile et que le phénomène du changement de lieu est destiné à annoncer, à signifier et même à mesurer.

La force d'action, avons-nous dit, appartient au corps en mouvement en tant qu'il est en mouvement ; mais le mouvement n'est pas essentiel au corps; on conçoit parfaitement un corps en repos. Il s'ensuit que la force transitive d'action n'est pas essentielle au corps et ne saurait être considérée comme une puissance ou faculté primitive du corps, dérivant immédiatement de son essence. Elle est seulement une force accidentelle, acquise, puisqu'elle constitue une perfection accidentelle, acquise, le mouvement.

Il n'en n'est pas de même des puissances qu'il nous reste à considérer, et qui sont les causes de la force d'action ou du mouvement.

La *force transitive de réaction* est essentielle, innée au corps. C'est celle en vertu de laquelle un corps exerce une action sur le corps moteur qui le sollicite au mouvement. Cette force est en relation avec la masse du corps à mouvoir, un corps ne peut pas plus la perdre qu'il ne peut perdre sa masse. Elle s'exerce également, que son sujet soit en repos ou en mouvement; c'est-à-dire qu'elle est indépendante de l'état de repos ou de mouvement du corps d'où elle émane. Seulement, pour s'exercer, elle a besoin de l'action d'un autre corps en mouvement sur le corps réagissant. Elle se manifeste sous l'apparence d'une résistance répulsive.

Telle est donc la force transitive de réaction en vertu de laquelle le mobile est lui-même moteur de son moteur. Il en résulte qu'une action transitive entre deux corps est toujours mutuelle : j'entends l'action qui s'exerce par le choc.

Voilà ce que nous avions à dire des forces motrices.

Examinons maintenant la faculté de *mobilité*. Comment un corps se meut-il lui-même?

Il va sans dire que lorsque nous énonçons qu'un corps se meut lui-même. cela ne suppose nullement qu'un corps puisse se mouvoir de *lui seul;* il s'agit seulement de savoir si le corps contribue à son propre mouvement et comment.

Et d'abord, comme aucun corps ne peut se mouvoir de lui seul, il faut admettre que tout corps est susceptible de se mouvoir *sous l'empire d'une action extérieure*, c'est-à-dire qu'il est jusqu'à un certain point passif dans la réception de son propre mouvement. Cette susceptibilité à recevoir le mouvement (*puissance passive* des scolastiques) doit s'appeler *mobilité passive*. Elle est exprimée en mécanique dans le principe d'inertie en vertu duquel aucun corps ne peut modifier de lui-même son état de repos ou de mouvement. Inutile de nous y arrêter davantage.

S'il n'existait dans les corps que cette pure passivité, ils seraient *exclusivement* sous l'empire de la force extérieure dans la production de leur mouvement. Mais, outre cette susceptivité à l'égard du mouvement, il y a dans tout corps une force ou puissance, par laquelle il contribue *activement* à son propre mouvement. Cela ressort à toute évidence de ce fait : qu'un corps animé d'un mouvement donné n'agit pas de la même manière sur les différents corps avec lesquels il péut venir en contact; l'action ou le mouvement imprimé est dans un certain rapport inverse avec la masse du corps à mouvoir.

En d'autres termes, l'action n'est pas produite *uniquement* par la force extérieure que nous avons étudiée sous le nom de force transitive d'action, mais elle dépend également de la masse du corps qui subit cette action. Elle a donc un double facteur : un facteur extérieur, force d'action et un facteur intérieur au corps qui la subit et en qui elle se trouve, force en relation avec sa masse et qu'on peut appeler mobilité active ou *motivité*.

Ainsi, en considérant la totalité de l'activité qui produit l'action, le mouvement a une double origine; il résulte d'une force (transitive) du corps étranger et d'une force (immanente) du corps qui entre en mouvement.

Tout corps intervient donc activement dans la production de son propre mouvement. Il reçoit d'autant plus de mouvement de son moteur qu'il est plus *mobile*, c'est-à-dire que sa

masse est moins grande; et la mobilité active ou motivité est en raison inverse de la masse du mobile.

Mais ce n'est point encore assez pour expliquer les faits, d'admettre que le mobile possède une puissance de produire son mouvement; on doit encore ajouter qu'il a la puissance de le conserver.

Ceci repose en premier lieu sur le principe de la conservation de la vitesse acquise; or, on ne peut invoquer l'action *exclusive* de Dieu pour expliquer la conservation du mouvement. En effet, l'action divine, dans les opérations des créatures, se réduit à un simple concours, qui n'exclut aucunement l'activité de la créature. [1])

L'existence de la force conservatrice du mouvement repose en second lieu sur la part contributive qui revient au corps agissant dans le phénomène de la réaction. Nous trouvons, en effet, dans le corps qui provoque et subit la réaction une *tendance à conserver son mouvement antérieur*, tandis que la force réactive du corps réagissant contribue à le modifier. Nous constatons donc encore ici la tendance du corps à conserver son mouvement et cette puissance pourrait s'appeler *permotivité*.

Nous avons ainsi analysé le corps mobile en tant que tel et nous y avons découvert deux puissances principales : la mobilité ou puissance de recevoir le mouvement et la permotivité ou faculté de conserver *son* mouvement; nous avons vu que la mobilité se subdivise en passive et en active ou motivité par laquelle le mobile produit *son* mouvement. La mobilité est donc une puissance mixte et le corps est à la fois actif et passif dans la réception de son mouvement.

Il existe deux lois remarquables du choc élastique : la première est que « la vitesse relative des corps ne change pas de

[1]) Seule l'existence des substances a Dieu comme facteur *unique*, car l'individu n'a aucune action sur sa propre existence.

grandeur après le choc » ; la seconde est que « la somme totale des forces vives reste constante ». C'est le principe de la conservation de la force vive.

Il y a un moyen facile de rendre compte de ces deux lois, (et il ne paraît pas y en avoir d'autre); c'est d'admettre que la *force de réaction* se confond en réalité avec la *motivité ;* car, un moteur étant donné, la *motivité* du corps à mouvoir détermine la force vive qu'il reçoit et sa *force de réaction* détermine la force vive qu'il enlève au moteur. Or, le principe de la conservation de la force vive exige que ces deux termes soient égaux en toute circonstance. On s'explique très bien cette égalité constante si les deux effets procèdent d'une même cause. Nous sommes donc amenés à identifier dans la réalité la *force de réaction* avec la *motivité.*

Voici, d'après cela, le tableau de toutes les puissances réelles qui ont rapport au mouvement.

I. *Force d'action*, puissance accidentelle, acquise, constituant principalement et fondamentalement le *mouvement*

II. Puissances radicales ou essentielles au corps en tant que corps :

A) *Mobilité*,
- *mobilité passive.*
- *mobilité active : motivité = force de réaction.*

B) *Permotivité.*

Considérons, pour finir, dans un coup-d'œil d'ensemble, la raison d'être et la mise en jeu (finalité) des éléments que l'analyse nous a fait découvrir.

Le mouvement est une perfection du corps, il le rend bon et parfait, il lui convient, il lui va bien. Le corps, de son côté, est fait pour le mouvement, il aime le mouvement, il tend vers le mouvement *(appetitus naturalis* des scolastiques).

Pour que cette tendance soit efficace le corps est naturellement doué des puissances nécessaires à cette fin : les puissances

de recevoir et de conserver le mouvement. Il reçoit donc le mouvement, mais en le recevant, il agit, en ce sens, que le mouvement qu'il reçoit est un mouvement produit par lui, aux depens d'un autre corps dont il épuise et détruit le mouvement. Cette destruction du mouvement du corps moteur a lieu dans la mesure où la permotivité de celui-ci ne parvient pas à l'empêcher.

Le mobile conserve la perfection qu'il vient d'acquérir jusqu'à ce qu'un troisième corps se présente à son tour pour en profiter.

Lorsque *deux* corps en mouvement se rencontrent, il y a un double conflit entre la *permotivité* de chacun et la *motivité* de l'autre et les nouveaux mouvements sont les effets résultant de ce conflit.

Nous avons ainsi déterminé la nature du mouvement et ses causes.

Nous pouvons nous résumer en disant que le mouvement est une perfection et une force du mobile, laquelle se manifeste à nous par un changement de position de celui-ci. Il est produit et conservé avec la propre intervention du mobile, et il est ainsi, jusqu'à un certain point, l'œuvre du mobile.

Dr H. Hallez.

VI.

La cristallographie.*)

Le mode ordinaire d'accroissement des cristaux par l'empilement de lames planes, l'existence des clivages, de même que le respect de la symétrie rapportée à des droites ou à des plans, tous ces faits fondamentaux conduisent à l'idée que, chez les substances cristallines, l'arrangement intérieur des dernières particules de la matière est réglé suivant des directions constantes pour un même assemblage.

Cette idée d'un arrangement suivant des droites et des plans est entièrement confirmée si l'on envisage certaines propriétés physiques et chimiques des cristaux, dont nous reparlerons un peu plus loin. Ainsi, pour en citer quelques unes, la vitesse de propagation de la lumière dans les cristaux, celles de la conductibilité pour la chaleur et pour l'électricité, l'élasticité, voire même la rapidité d'attaque par les acides, ont en général la même valeur pour toutes les directions parallèles entre elles ou d'égale symétrie, et possèdent d'autres valeurs suivant les directions qui n'ont pas ce caractère. Or, il est clair que les propriétés qu'on vient d'énumérer ne dépendent pas seulement de la nature chimique du corps, mais du mode de distribution de ses particules, puisque ces propriétés se modifient notablement chez lui quand on l'observe à l'état amorphe. Mais dans une masse cristalline, la disposition, le rapprochement ou l'écart relatif des particules

*) Voir la *Revue Néo-Scolastique*, T. I, 1894, p. 322, et la note au bas de la page.

élémentaires selon telle ou telle direction influent évidemment sur la marche des propriétés physiques dans le sens considéré. C'est pourquoi l'on peut dire que l'assemblage cristallin comporte un arrangement tel, qu'on y trouve le même mode de distribution de la matière suivant les sens d'égales direction et symétrie ; ou, ce qui revient au même, qu'il y existe un nombre immense de centres ou de points *homologues* autour desquels la matière est distribuée de la même manière.

C'est à cette conception, étroitement liée aux faits de l'observation, que répond la *théorie des assemblages réticulaires* de Bravais, où viennent s'encadrer naturellement les données les plus importantes de la cristallographie. Deux choses sont à considérer : la molécule et son mode de distribution dans l'espace.

Il n'est pas hors de propos de remarquer ici, que le mode de distribution réticulaire, c'est-à-dire, suivant un *réseau*, étudié par Bravais, n'implique pas une hypothèse particulière sur la constitution intime de la molécule cristalline. Cette molécule qu'on regarde comme l'élément premier d'un cristal, en ce sens qu'elle est la plus petite portion de matière qui en possède ou en produit par sa répétition les caractères physiques et géométriques, cette molécule, disons-nous, peut être conçue comme continue ou discontinue, comme formée ou non d'atomes séparés par des vides, sans que rien soit changé aux propriétés de l'assemblage réticulaire. Il suffit pour justifier l'édifice cristallin que la molécule soit douée de polarité ou de forces actives répondant à l'orientation et à la symétrie démontrées par l'observation. Cette réserve faite, nous reprenons la doctrine atomique qui se prête à l'exposition la plus facile.

Nous disons donc que la molécule cristalline est formée par un groupement d'atomes chimiques, placés à distance les uns des autres et distribués dans un certain ordre. [1]) Si, par la

[1]) Les cristallographes admettent qu'il entre *plusieurs* molécules chimiques dans une *seule* molécule cristalline.

pensée, on conduit des plans par les atomes extérieurs d'un groupe de ce genre, on peut y voir un polyèdre, polyèdre qui peut comporter des axes et des plans de symétrie. Il est entendu d'ailleurs que ce terme appelé molécule et auquel l'induction nous amène échappe aux sens aidés des microscopes les plus puissants, à cause de sa petitesse. L'homogénéité chimique et géométrique bien constatée des cristaux prouve que tout cristal ou tout fragment cristallin d'une espèce quelconque est composé d'un nombre immense de molécules cristallines ayant la même composition atomique et la même structure. L'existence de telles molécules cristallines étant admises dans un milieu propre à la cristallisation, et leur rapprochement mutuel étant supposé s'opérer lentement, à l'abri des influences perturbatrices venant de l'extérieur et par conséquent dans les conditions *de l'équilibre le plus parfait*, il s'édifiera un agrégat réalisant l'assemblage réticulaire de Bravais, comme on va le voir.

Dans ce but, imaginons une solution au sein de laquelle va se produire un cristal. Une première molécule cristalline *a* (fig. 17) en attire une seconde semblable à elle-même qui se fixera en *b*, l'écart *ab* des *centres de gravité* de ces deux molécules est déterminé par leurs actions réciproques attractives et répulsives. Mais, vu la distance quasi-infinitésimale qui les sépare dans le cas ici envisagé de la consistance solide, les actions mutuelles de ces deux molécules ne peuvent plus être regardées comme étant concentrées à leurs centres de gravité. C'est bon en astronomie, où l'attraction du soleil et des planètes est reportée à leurs centres de gravité parce que l'intervalle qui sépare ces corps célestes est hors de proportion avec leurs dimensions propres; et encore y a-t-il des réserves à faire ! Quand il s'agit de deux molécules immédiatement voisines, les forces émanant des atomes de chacune d'elles placés obliquement par rapport à la ligne *ab* leur imposeront une certaine orientation dans le cas supposé de l'équilibre le plus stable; et tout étant égal de part et d'autre, les deux

molécules seront semblablement orientées. En vertu des mêmes causes, une troisième molécule se fixera en c, une quatrième en d, &, &, avec les distances $ab = bc = cd$, &. Il s'ensuit la construction d'une file rectiligne indéfinie de molécules semblables, tournées de la même manière et équidistantes entre elles.

Considérons ensuite la position d'une molécule a', située en dehors de l'alignement $a\ b\ c\ d$, &, mais la plus voisine possible de cet alignement et en même temps de la molécule a. Etant donné le très petit intervalle qui les sépare, les actions réciproques de a' sur a et de a sur a' impliqueront, comme on l'a dit, chez les deux centres une orientation commune

Au surplus, la résultante de ces influences intramoléculaires dans le sens $a\ a'$ ne sera pas la même en général que dans le sens ab, et dès lors la distance ab le plus souvent différera de la distance $a\ a'$. Les molécules survenantes b', c', d', & se fixent d'après la même loi relativement aux molécules b, c, d, &. C'est à dire qu'il se formera, à partir de a', une rangée moléculaire qui sera l'exacte répétition de la première et qui lui sera parallèle. Les rangées a'', b'', c'', d'', &, a''', b''', c''', d''', &, &, sont dans le même cas ayant la même raison d'être.

En imaginant des droites reliant entre eux les centres de chaque rangée, il est clair que par leur entrecroisement *sur un plan* ces droites dessineront un réseau indéfini de parallélogrammes, égaux entre eux, aux angles desquels sont fixés des centres moléculaires de constitution identique. De là l'expression de *réseau en plan* ou de *plan réticulaire* donnée à cet assemblage de molécules. Elle répond à l'idée théorique que l'on peut se faire d'une face cristalline.

Il est facile de voir que dans un réseau de ce type la matière est distribuée de la même manière autour des centres de gravité. Ce n'est pas seulement le parallélisme parfait des molécules qui le prouve, c'est leur écart mutuel. En effet pour toutes les rangées parallèles a, b, c, d, &, a', b', c', d', &, l'écart intramoléculaire est le même, tandis que cet écart

diffère en général entre les rangées non parallèles; comme par exemple, entre a, b, c, d, &, et a', a, a'', a''' &,. On a appelé densité d'une rangée le nombre relatif de centres moléculaires qui la composent sur l'unité de longueur. On voit que dans notre dessin les rangées parallèles à a', b', c', d', & sont moins denses que les rangées parallèles à a, a', a, a''', &. Les rangées suivant a', b, c', d'', & auraient encore une densité différente, et les rangées qu'on pourrait aussi considérer suivant $a' c$, & $a c''$, &, $a'' c'''$, & seraient moins denses que toutes les précédentes. Or, quels que soient les centres moléculaires qu'on compare dans le réseau parallélogrammique, on voit avec un peu d'attention que la distribution des rangées qui rayonne de chacun d'entre eux est réglée de la même manière sous le rapport de la densité. Ajoutons, en passant, que dans un plan réticulaire, non seulement les rangées parallèles, mais les rangées d'égale symétrie ont aussi la même densité.

Une autre conséquence ressort de la structure du plan réticulaire, et un simple coup d'œil sur ce plan la fait voir.

L'écart relatif de deux rangées parallèles consécutives est d'autant plus grand que ces rangées ont une densité plus élevée; et réciproquement, les rangées parallèles de moindre densité sont séparées par des intervalles relativement plus petits. Cela entraîne plus d'une conséquence physique. En voici une des plus importantes. Si, toutes choses étant égales, la rupture d'un corps s'opère suivant les directions de moindre cohésion moléculaire, la rupture d'un plan réticulaire s'opérera en ligne droite et selon l'alignement des rangées les plus denses, c'est-à-dire les plus écartées. On entrevoit déjà l'explication du clivage.

Les cristaux sont des corps à trois dimensions. Il convient donc d'envisager le mode de répartition des molécules cristallines, non plus sur un plan, mais suivant toutes les directions de l'espace. C'est ce que Bravais a appelé l'*assemblage réticulaire*. Pour s'en rendre compte, il suffit de faire appel aux principes et aux considérations qu'on vient d'exposer.

Soit (fig. 18) *a*, *a'*, *a''* & ; *b*, *b' b''*, & *c*, *c'*, *c''*, & un plan réticulaire construit comme il a été dit. Concevons une molécule *d* en dehors du plan, et fixée en *d* le plus près possible de *a* dans cette direction, cette molécule *d* étant choisie de telle sorte qu'il n'en n'existe pas dans le trièdre formé par les droites *a a'*, *a b*, *a d*, qui soit plus voisine du plan réticulaire *a a' b b'* &. La molécule *d* étant supposée dans la situation d'équilibre la plus stable sera orientée commme *a* à un intervalle *a d*, lequel, en général ne sera égal ni à *a b* ni à *a a'*. Grâce à l'arrivée de nouvelles molécules, *d* devient le point de départ d'une surface plane *d*, *d'*, *d'''*, &, *e*, *e' e''*, & parallèle et de structure semblable au réseau plan inférieur *a*, *a' b*, *c*, &. On peut imaginer un troisième, un quatrième, un nombre indéfini de réseaux semblables, parallèles et superposés aux deux précédents, et qui occupent l'espace. Tel est l'assemblage réticulaire. Indiquons rapidement quelques unes de ses propriétés les plus importantes.

D'abord la molécule *a* étant placée au sommet du trièdre *a a' b d* formé par les droites menées aux trois molécules les plus voisines, on peut construire par la pensée les trois plans de ce trièdre et il est aisé de s'apercevoir que chacun d'eux est un plan réticulaire. Le fait est déjà reconnu pour le plan *a*, *a' a''* &, *a*, *b*, *c*, & dont le parallélogramme *a a' b b'* indéfiniment repété est la *maille* comme le nomme Bravais. Quand au plan passant par *a a' d*, il comprend nécessairement les files moléculaires parallèles *a*, *a'*, *a''*, & ; *d*, *d'*, *d''* &, et une infinité d'autres dont les centres de molécules rattachés par des droites dessinent le parallélogramme ou maille *a a' d d'*, indéfiniment répété. La conséquence s'applique au plan conduit par *a b d*, lequel comprend une série indéfinie de files semblables et parallèles *a' b c*, *d e f*, &, avec la maille indéfiniment répétée *a b d e*. Le systèmatisme rigoureux qui préside à la distribution des points moléculaires dans l'édifice, permet d'affirmer que quel que soit le point choisi on devra raisonner sur lui comme sur la molécule *a*. C'est pourquoi l'assemblage

en question comporte une série indéfinie de plans réticulaires parallèles et semblables au plan *a a′ d d′*, &, de même qu'une série indéfinie de plans réticulaires parallèles et semblables au plan *a b d e* &, et au plan *a a′ b c′*, &.

De là résultent trois systèmes de plans parallèles équidistants dans la même direction, qui, en s'entrecroisant, partagent l'espace en un nombre indéfini de parallélépipèdes égaux entre eux. C'est un réseau à trois dimensions dont les parallélépipèdes sont les mailles, les nœuds des dites mailles ou les angles des dits parallélepipèdes étant occupés par les centres de gravité de molécules cristallines semblables et semblablement orientées.

Les conséquences sont faciles à saisir. Théoriquement parlant, toute droite réunissant deux centres voisins passe nécessairement par une infinité d'autres également espacés. Tout plan mené par trois molécules voisines, passe par une infinité d'autres et constitue avec elle un plan réticulaire. La maille des plans réticulaires varie d'après la direction de ceux-ci et par conséquent leur densité, laquelle dépend du nombre des centres moléculaires contenus dans l'unité de surface. Tous les plans réticulaires parallèles et tous ceux d'égale symétrie ont la même structure, et partant la même densité. L'intervalle compris entre deux plans réticulaires consécutifs est d'autant plus grand que leur densité est plus grande, et cet intervalle est d'autant plus petit qu'elle est plus faible. Toutes choses égales, les ruptures, dans les assemblages cristallins, s'opéreront suivant la directicn du plus grand écart entre les molécules, et c'est pourquoi dans les cristaux clivables les cassures se produisent suivant des plans si nets, en lames si minces, et se répètent de la même façon suivant tous les plans d'égale symétrie.

Si la structure véritable d'une substance cristallisée répond à la théorie ici exposée, toute face plane terminale de la substance doit être un plan réticulaire possible de son réseau cristallin, et il s'en suit rigoureusement la loi de rationalités

des paramètres qui gouverne toutes les formes dérivées et les rattache à la forme adoptée comme primitive. En effet, si un axe paramétrique coïncide avec une file moléculaire de l'assemblage, il appert que toutes les faces terminales qu'il peut rencontrer comportent, en tant que plans réticulaires, des molécules fixées sur cet axe à équidistance les unes des autres. Cette équidistance forme donc une commune mesure et prévient les rapports irrationnels. Si, contre la vraisemblance, on imagine qu'un axe paramétrique ne rencontre aucun centre moléculaire, à part une molécule choisie comme centre, comme les faces terminales réelles qu'il peut rencontrer appartiennent à des plans réticulaires de l'assemblage, plans dont les distances au centre du cristal sont réglées entre elles par la loi de rationalité, la même loi se retrouvera si l'on compare entre elles les distances où les diverses faces rencontrent cet axe à partir de son origine.

La possibilité pour le même assemblage réticulaire de revêtir des formes polyédriques très-différentes est facile à saisir dans la théorie des réseaux. Si par une circonstance quelconque les rangées moléculaires se produisent plus rapidement suivant certaines faces ou certains angles, la forme polyèdrique sera modifiée nécessairement par l'apparition de nouvelles faces sur les arêtes ou sur les angles de même nature. Ainsi, si l'on suppose que dans un cube (fig. 8) les plans réticulaires se produisent plus rapidement dans la direction des faces que dans celles des angles solides, le cristal, après quelque temps, pourra passer à la figure 5, où les angles sont remplacés par des plans triangulaires ; et la même inégalité persistant dans le mode d'accroissement on finirait par arriver à la forme de l'octaèdre régulier (fig. 1). Ces variations de la figure extérieure revêtue par le même agrégat cristallin n'offrent donc en théorie aucune difficulté, bien que les circonstances qui les déterminent dans un cas donné soient loin d'être toutes éclaircies.

Quant à la conservation de la symétrie à travers les modi-

fications d'angles et d'arêtes, souvent très nombreuses, qu'on constate dans la même espèce cristalline, voici l'explication qu'on en peut donner. Si tous les phénomènes extérieurs à l'action propre d'un noyau cristallin en voie d'accroissement, (chaleur, lumière, conductibilité électrique, composition et degré de saturation de l'eau mère, etc.) si toutes ces circonstances sont supposés identiques autour du cristal, alors les particularités qui se manifestent dans le dépôt progressif des molécules ne peuvent plus se rattacher qu'à l'action exercée par la constitution physique de l'assemblage réticulaire. En cas où, par suite de cette influence, l'accroissement en un point extérieur du polyèdre amène une face nouvelle, le même mode se répètera sur tous les points du polyèdre où la structure physique est la même, et cette similitude répond généralement (à part l'exception de la mériédrie) à la symétrie géométrique. Notons que la parfaite égalité des conditions physiques du milieu ambiant, toujours assez rare, n'est jamais mieux réalisée que dans un petit espace. Et l'on remarque que les cristaux les plus rapprochés de la perfection théorique sont les plus petits. C'est chez ceux-là notamment que les faces appartenant à la même espèce approchent le plus de l'égalité.

Reste le fait grave et assez fréquent de la mériédrie dont on a donné un exemple à la fin du premier article, (fig. 15 et 16), où l'on voit le cube tronqué sur quatre de ses angles solides seulement par alternance, ce qui conduit au tétraèdre régulier. Si le raisonnement que nous venons de faire pour expliquer comment les modifications susceptibles d'affecter les angles et les arêtes d'un cristal obéissent à la symétrie, si ce raisonnement répond à la nature des choses, et si nous l'appliquons au cube incomplétement modifié, il faut dire : puisque quatre des angles solides de ce cube exercent sur l'apport des molécules nouvelles une influence différente des quatre autres, ils doivent posséder une autre constitution physique que ceux-ci. C'est ce que vit Delafosse, un disciple célèbre de Haüy, et ce qu'il développa dans une thèse très remarquable quelques

années après la mort de son maître. Bravais à son tour modifia la conception de Delafosse et la fit rentrer dans sa théorie réticulaire au grand bénéfice de la doctrine des cristaux.

Voici le principe sur lequel repose l'explication de tous les cas de mériédrie rencontrés chez les cristaux naturels ou artificiels. Il peut arriver que la symétrie du parallélepipède ou autrement dit de la maille d'un assemblage réticulaire soit supérieure à celle des molécules cristallines dont les centres de gravité occupent les nœuds ou points de croisement du réseau. Il s'agit donc ici de mettre en présence les symétries propres à deux choses distinctes, à savoir : la symétrie de la maille du réseau, et la symétrie de la molécule elle-même, et de les comparer entre elles dans le cas de la mériédrie.

Et d'abord, tous les réseaux réalisables par les assemblages réguliers de molécules cristallines possèdent des mailles en formes de parallélepipèdes, lesquelles, à ce titre, peuvent comporter des axes et des plans de symétrie. Ces mailles pourront avoir la forme du cube, ou celle d'un prisme carré, ou celle d'un prisme rhombique, monoclinique, etc. et l'on baptisera, d'après ce caractère, le réseau comme cubique, tétragonal, rhombique, etc. D'autre part, dans un réseau cristallin donné, les espacements des plans réticulaires, suivant les différentes directions. sont déterminés évidemment par la forme et la symétrie de la maille qui la constitue. C'est pourquoi l'on attribue un réseau cubique aux substances cristallisant dans le système du cube, puisque un des caractères commun à tous les polyèdres qui en dérivent est de posséder trois paramètres égaux et rectangulaires entre eux, ou autrement, trois systèmes de plans réticulaires également équidistants suivant trois directions à angle droit. Cela posé, rappelons-nous que chez une substance possédant un réseau cubique, la maille possède toute la symétrie du cube, et cette symétrie est très riche. On trouve en effet dans le cube : quatre axes ternaires, trois axes quaternaires, six axes binaires, un centre, trois plans de symétrie d'une espèce, et six plans de symétrie d'une autre

espéce. Dans le cas le plus ordinaire, les molécules cristallines dont les centres de gravité dessinent un réseau cubique dans l'espace possèdent une symétrie égale à celle de leur réseau; et alors toutes les parties d'un cristal qui sont géométriquement égales porteront les mêmes modifications. Mais il peut se faire que le réseau cubique soit réalisé par des centres de gravité de molécules dont la symétrie propre n'égale pas celle du cube. Là est la clef de la mériédrie. Admettons, par exemple, que les molécules réalisant un réseau cubique ne possèdent qu'une symétrie égale à celle du tétraèdre régulier (fig. 16). Il faut savoir que ce dernier solide ne comporte que quatre axes ternaires, trois axes binaires, six plans de symétrie; il n'a pas de centre de symétrie. Concevons donc un cube cristallin constitué par des molécules n'ayant que cette symétrie inférieure, et nous allons constater que les sommets de quatre de ses angles solides ont une structure physique différente de celle des quatre autres.

Admettons (ce qui n'est pas indispensable, mais ce qui rend la chose plus frappante) que ces molécules cristallines aient les formes du tétraèdre régulier. La figure 19 représentera un agrégat cristallin édifié d'après cette théorie: *a b c d e f g h* est un cube dont les mailles réticulaires portent à leurs angles des molécules tétraédriques. L'arête *ab* devient une rangée de tétraèdres équidistants dont on n'a indiqué que le premier et le dernier pour la simplification du dessin. On voit que les angles solides *a* et *b* diffèrent par la structure, puisque les molécules tétraédriques tournent un angle solide vers le sommet géométrique de l'angle *a* et une de leurs faces vers le sommet géométrique de l'angle *b*. Dès lors, l'accroissement en tant qu'il dépend de la structure, pourra se produire sur l'angle *a* autrement que sur l'angle *b*. D'ailleurs on voit que les choses se présenteront aux angles *d*, *e*, *g*, comme en *b*, et sur les trois angles restants comme en *a*. Cette alternance de la constitution physique chez les huit angles exprime que la symétrie du réseau en tant que cubique est supérieure à celle

de la molécule en tant que tétraèdre. Car, entre autre infériorité, les trois axes de symétrie égaux et rectangulaires du cube sont quaternaires, comme nous l'avons vu, tandis que les trois axes correspondants du tétraèdre ne sont que binaires.

Quatre angles solides alternants d'un cube étant remplacés par des faces conduisent à un tétraèdre (fig. 15 et 16). De leur côté, les quatre autres angles du cube modifiés séparément des quatre premiers donneraient aussi un tétraèdre régulier géométriquement égal au précédent, mais placé à angle droit et qu'on peut appeler tétraèdre inverse du premier. Enfin en combinant ensemble et par proportion égale les deux tétraèdres, on reproduirait l'octaèdre régulier (fig. 1). Le tétraèdre n'est donc en quelque sorte qu'un demi octaèdre, ou selon l'expression reçue, un *hémièdre* de l'octaèdre. Dans tous les cas analogues, on comprend immédiatement que le phénomène de la mériédrie puisse donner naissance à deux hémièdres inverses l'un de l'autre [1]). Maintenant il arrive que les substances cristallines susceptibles de réaliser ces cas de mériédrie développent tantôt l'un tantôt l'autre des tétraèdres inverses, et maintes fois aussi les faces des deux tétraèdres à la fois. Ces variations de formes dépendent des facteurs physico-chimiques qui interviennent dans la cristallisation. Il est très digne d'attention que souvent l'on peut distinguer dans la nature les faces d'un tétraèdre des faces de son inverse, parce que leur aspect physique est très différent. Ainsi, par exemple, les cristaux octaédriques de Blende ($Zn\,S$) de Bleyberg et de la Vieille Montagne montrent quatre de leurs faces alternantes douées

[1]) Remarquons en passant que les deux tétraèdres inverses hémièdres naissant des angles du cube, sont *superposables* entre eux. Il suffit d'imprimer par la pensée une rotation de 90° à l'un des deux pour qu'il coïncide avec l'autre dans toutes ses parties. Mais il se présente, dans la nature aussi bien qu'au laboratoire, des cas de mériédrie différents de celui-ci. Les hémièdres inverses alors sont *symétriques* et *non superposables*, par exemple, deux tétraèdres inverses du système orthorhombique. Certaines propriétés physiques, dans le détail desquels on ne peut entrer ici, sont liées à ce genre d'hemiédrie.

d'un éclat d'une extrême vivacité, tandis que les quatre autres faces sont mates ou striées. Or la Blende est un minéral tétraédrique et les octaèdres offerts par cette substance ne sont en réalité que la combinaison des deux tétraèdres inverses dont l'aspect extérieur n'est pas le même. Ces faits sont d'un grand intérêt : ils font voir avec combien de raison on rattache le phénomène de la mériédrie à la structure moléculaire propre aux diverses parties d'un cristal.

Avant de quitter ce sujet, nous signalerons encore au lecteur un cas d'hémiédrie des plus importants, à cause de sa fréquence dans le règne minéral. C'est celui du Rhomboèdre [1]).

Il n'est pas très rare de trouver des cristaux sous la forme d'un prisme hexagonal régulier modifié comme dans la fig. 20. On y voit que des six arêtes de la base supérieure, trois seulement alternantes sont remplacées par des faces ; et il en est de même pour les arêtes de la base inférieure, en même temps que leurs modifications alternent avec celles de l'autre base. Si l'on étend les modifications portées par chacune des deux bases du prisme jusqu'à ce qu'elles s'entrecoupent, il en naît le solide (fig. 21), qui est le plus symétrique de tous les parallelipipèdes obliques, parce qu'il est terminé par six losanges ou rhombes égaux. C'est le Rhomboèdre. On rencontre dans ce polyèdre : deux angles solides trièdres *a* réguliers nommés culminants, et qui sont chacun à la rencontre de trois arêtes égales *b* ; six angles trièdres dits latéraux *e*, qui ne comportent que deux arêtes égales sur trois ; et six arêtes latérales *d* qui joignent les angles *e* et qui constituent une sorte de zigzag autour de l'axe vertical joignant les angles *a*. Autour de l'axe vertical du prisme hexagonal régulier les mêmes parties sont répétées six fois ; tandis qu'elles ne le sont

1) Beaucoup d'auteurs font du Rhomboèdre le type d'un système cristallin qu'ils rangent entre la troisième et la quatrième. On compte alors sept systèmes cristallins au lieu de six que nous avons énumérés. Mais le Rhomboèdre est encore envisagé chez beaucoup d'auteurs comme un cas d'hémiédrie du prisme hexagonal régulier. C'est ce que nous admettons dans ce résumé.

nécessairement que trois fois autour de l'axe vertical du Rhomboèdre, puisqu'il n'y a que trois arêtes *b* en haut et en bas. Le Rhomboèdre possède en outre trois axes horizontaux égaux, se coupant sous des angles de 60° et aboutissant au milieu des arêtes *d* opposées. Enfin il a trois plans de symétrie dont chacun passe par l'axe vertical et deux arrêtes *b* opposées. Ces plans de symétrie du Rhomboèdre sont nommés en optique sections principales. Il y est fait appel souvent dans les appareils construits pour étudier la marche de la lumière. Des substances fort communes parmi les minéraux, et notamment la calcite ou calcaire (Ca CO_3), cristallisent en rhomboèdre et donnent cette forme avec la plus grande facilité par le clivage. Les rhomboèdres de clivage obtenus des échantillons de calcite transparente d'origine islandaise, (spath d'Islande) ont montré pour la première fois à Bartholin le phénomène de la double réfraction, Les spécimens de mêmes origines ont servi à Huyghens pour sa magnifique étude sur la marche des deux rayons réfractés.

Il convient maintenant d'envisager rapidement quelques propriétés physiques des cristaux. On a l'occasion souvent de constater leur relation avec la structure et la symétrie géométrique des cristaux, et ces rapports sont parfois si intimes qu'à défaut des uns il est permis de recourir aux autres, parce qu'ils s'impliquent réciproquement [1]).

Le poids spécifique présente ici cet intérêt qu'il est plus élevé chez la même substance prise à l'état cristallin qu'à l'état amorphe. Le fait se constate parfaitement quand il est possible de transformer un cristal en une masse compacte sans en

1) Dans le présent travail on se borne à envisager rapidement quelques caractères physiques des cristaux, caractères dont il a été traité plus au long dans les conférences, très élémentaires d'ailleurs, faites antérieurement aux élèves de l'Institut supérieur de Philosophie. On n'entre donc pas ici dans des explications et des détails qui exigeraient des développements et beaucoup de figures.

altérer la composition chimique. Il existe une série de silicates cristallins naturels qui se prêtent bien à cette opération parce que l'on peut, par la fusion, les convertir en verre dépourvus de toute propriété cristalline. Tel est le cas du feldspath adulaire de S[t] Gothard qui, à la même température, pèse 2,561 comme cristal et 2,351 à l'état fondu; de la Vesuvienne de Egg qui pèse tour à tour 3,45 et 2,957; du grenat rouge du Groënland qui pèse 3,90 et 3,05, etc., etc. On en conclut que c'est à l'état cristallisé que la matière remplit le plus complètement l'espace : suite naturelle d'une distribution régulière de molécules où chacune occupe par rapport aux voisines la position d'équilibre correspondant au *maximum* de stabilité.

La dureté est la propriété en vertu de laquelle un corps solide oppose une résistance plus ou moins grande à la rayure qu'on tend à lui imprimer à l'aide d'une pointe. On apprend en minéralogie que les corps naturels offrent à ce point de vue une inégalité étonnante. Il en est comme le talc qui se raie aussi facilement que la cire à demi ramollie; d'autres, comme la plupart des pierres précieuses, sont absolument inattaquables avec la pointe de l'acier le plus fortement trempé. La rayure d'un corps solide ne s'obtient qu'au dépens de la cohésion, par la séparation des molécules, et on a vu plus haut, par l'existence du clivage, qu'on était amené à reconnaître chez les cristaux des directions de cohésion minima liées à la symétrie. En faisant usage d'instruments nommés scléromètres et qui sont d'une grande précision pour mesurer le degré de dureté, on a observé chez beaucoup de cristaux, qu'en effet la dureté varie suivant la direction de la rayure, qu'elle n'y est strictement égale que dans les directions d'égale symétrie, parfois même à la condition d'opérer dans le même sens par rapport aux axes, comme dans la calcite, où la dureté est trois fois plus grande quand on essaie de rayer en ligne droite en descendant de l'angle solide culminant vers un angle latéral, qu'en opérant suivant la même ligne mais en sens inverse :

preuve que la dureté est en dépendance de l'orientation des molécules.

L'élasticité est un caractère qui se rapproche de la dureté. C'est l'expression par laquelle on désigne la résistance qu'un corps oppose aux forces extérieures qui tendent à le déformer. Les expériences précises qui ont été pratiquées sur quelques cristaux, pour mesurer chez eux la marche de l'élasticité, ont prouvé que cette propriété était réglée par la symétrie. La symétrie est bien accusée dans les cristaux dont on cherche le *coefficient d'élasticité* suivant divers sens, On sait que pour l'obtenir, on taille le corps en barre d'une longueur déterminée, dont on encastre l'extrémité dans un support rigide et qu'on charge successivement cette barre avec des poids qui la font fléchir dans une mesure telle qu'elle reprenne d'elle-même sa forme première quand on supprime les poids. Le coefficient d'élasticité est le rapport numérique existant entre l'allongement ou le raccourcissement subis par l'unité de longueur de la barre exprimés en millimètres et la force qui produit l'étirement ou la compression exprimée en kilogramme. Les expériences tentées dans cette voie, par exemple sur les rhomboèdres de calcite, montrent que le coefficient d'élasticité de même valeur, selon les lignes d'égale symétrie, diffère chez les autres.

On sait également que les physiciens évaluent la *dilatation* qu'un corps éprouve par une certaine élévation de température, à l'aide de coefficients désignés sous les noms de coefficients de dilatation linéaire, coefficients de dilatation cubique. Sous ce rapport, les cristaux du système cubique se comportent à l'instar des substances amorphes comme le verre ordinaire; leur dilatibilité est la même pour une même longueur et la même température dans toutes les directions. Ces cristaux grossissent donc sans que leur forme se modifie. Mitscherlich a fait voir, il y a longtemps déjà, qu'un octaèdre régulier de spinelle à la température de + 15°, restait un octaèdre à la

température de + 115°, car les angles dièdres de ses arêtes étaient demeurés invariables. Le même savant a montré qu'en élevant de 100° la chaleur du rhomboèdre de calcite, la forme rhomboédrique est conservée, mais qu'elle s'est allongée dans le sens de l'axe vertical et resserrée dans le sens des axes horizontaux. La dilatabilité s'est donc comportée de la même manière dans le plan des axes de même valeur, mais tout autrement suivant l'axe vertical. Chez les cristaux des trois derniers systèmes qu'on rapporte, comme on l'a vu, à des axes inégaux entre eux ; la marche de la dilatation par la chaleur est propre à chacun de ces axes.

La conductibilité pour la chaleur dans les cristaux, et nous entendons par là la vitesse avec laquelle se propage à l'intérieur de ces corps la chaleur qu'on leur communique en un point, cette propriété physique reflète admirablement la symétrie de l'édifice cristallin. Un illustre ingénieur français, de Sénarmont, eut l'heureuse idée de faire tailler des plaques en divers sens dans des cristaux, de les recouvrir d'une couche mince de cire, et de communiquer la chaleur au centre de chaque plaque à l'aide d'une tige de cuivre fortement chauffée. Cette chaleur, propagée à l'intérieur de la plaque crtstalline, fait fondre la cire ; à un moment donné on voit autour du point d'où part le flux calorifique une courbe dessinée par la limite qui sépare la cire fondue de celle restée à l'état solide. On conçoit immédiatement que cette courbe ne sera un cercle que si la propagation de la chaleur s'opère avec la même vitesse dans tous les sens, et que les inégalités de la conductibilité s'accuseront par celles de la courbe. Sénarmont, en multipliant les expériences, et en combinant leurs résultats, est arrivé à formuler le mode général de propagation de la chaleur, suivant les trois dimensions dans les cristaux de tous les systèmes et à saisir la forme de leurs *surfaces isothermes*, surfaces comprenant tous les points où parvient en même temps la chaleur propagée à partir d'un point central. Dans le

système du cube où les mêmes caractères se produisent systématiquement dans trois sens perpendiculaires, la surface isotherme est une sphère comme chez les corps amorphes. Dans les deuxième et troisième systèmes en qui l'on observe un axe principal, seul de son espèce, et des axes secondaires égaux entre eux et normaux au premier, la surface isotherme est un éllipsoïde de révolution, l'axe de révolution coïncidant avec l'axe vertical, et les sections circulaires du dit ellipsoïde concordant avec le plan des axes égaux. Chez les quatrième, cinquième et sixième systèmes, où les trois axes cristallins sont inégaux, l'ellipsoïde isotherme a ses trois axes inégaux, et ceux-ci ne coïncident avec les axes cristallins que quand ces derniers sont des axes de symétrie. Le rapport intime de l'agent physique et de la structure moléculaire se manifeste ici de la manière la plus remarquable.

Ce rapport n'est pas moins frappant quand l'on épie les lois du calorique rayonnant au travers des cristaux; et il s'accuse encore par les recherches en trop petit nombre concernant la conductibilité électrique. Mais les cristaux ont été étudiés surtout au point de vue de l'optique. Cette branche de la physique repose en grande partie sur les données d'observation tirées des matières transparentes à l'état cristallin. On a comparé justement un rayon lumineux traversant un cristal à une sonde infiniment délicate qui vient révéler sur la symétrie et la structure du milieu transparent des données qui échappent actuellement à tout autre mode d'investigation. Les procédés optiques seuls permettent de déchiffrer certains agrégats cristallins des plus curieux que nous signalerons à la fin de ce travail. Nous tenterons donc de donner une idée des phénomènes sur lesquels reposent ces méthodes, autant que la chose est possible en peu de mots, et en supposant chez le lecteur, les connaissances indispensables de physique.

On connait la doctrine généralement reçue qui attribue la propagation de la lumière aux vibrations *transversales* extré-

mement rapides de l'éther; le phénomène de la réfraction simple, en vertu duquel un rayon lumineux ayant traversé l'air et tombant obliquement à la surface d'un corps transparent plus dense que l'air, subit une déviation en pénétrant dans ce second milieu, parce que sa vitesse de propagation n'y est plus la même que dans le premier. On sait enfin qu'un faisceau de lumière blanche est composé d'un grand nombre de rayons colorés dont les *vitesses de vibration* diffèrent *comme les nuances*, et parmi lesquels on distingue sept couleurs principales, à savoir : rouge, orangé, jaune, vert, bleu, indigo, violet, qui se montrent séparées quand on décompose la lumière par réfraction dans un prisme de verre.

La réfraction double est un premier phénomène qui se manifeste dans la grande majorité des cristaux; car il est général chez tous les cristaux appartenant aux cinq derniers systèmes, les seuls cristaux du premier système ne possédant que la réfraction ordinaire ou simple. La double réfraction consiste en ce qu'un rayon lumineux, en entrant dans un cristal, se subdivise à l'entrée en deux rayons séparés qui suivent deux directions distinctes. Réciproquement si l'on regarde au travers d'un cristal de ce genre, qu'on nomme *biréfringent*, on voit à la fois deux images du même objet. C'est le fait découvert autrefois par Bartholin dans les rhomboèdres de clivage de calcite (spath d'Islande), où il est très facile à constater.

Dans la figure 22, un rhomboèdre de calcite est représenté en coupe par le parallelogramme *mn*. Un rayon incident *sp* tombant à sa surface s'y divise en deux rayons réfractés différents *pr*, *pr'*. Réciproquement, si l'on place (fig. 23) ce rhomboèdre *mn* sur une feuille de papier blanc où l'on a marqué un point noir *i*, et qu'on regarde au travers l'œil étant placé en *o*, on verra deux images distinctes *i'*, *i'* du point *i*, les deux rayons qui donnent naissance à la double image ayant suivi respectivement les chemins *i r o* et *i r' o*.

La déviation que subit un rayon lumineux par le fait de la réfraction se rattachant à un changement dans sa vitesse de

propagation, il faut admettre que les deux rayons *pr*, *pr'* issus d'un rayon unique *sp* (fig. 22), marchent inégalement vite à l'intérieur du cristal *m n*. Comme l'inégalité de la vitesse dépend, toutes choses égales, de la résistance du milieu traversé, les rayons *pr* et *pr'* éprouvent donc des résistances différentes, et il en est ainsi, en effet, parce qu'ils ne vibrent pas de la même manière. Pour les physiciens, ces rayons *pr*, *pr'* ne sont plus des rayons *naturels* comme *op* : ce sont des rayons *polarisés* et polarisés dans deux plans différents. Dans un rayon de lumière naturel, les oscillations vibratoires de l'éther, toujours normales à la direction, se font indifféremment dans tous les sens autour de celle-ci. S'il était possible de les percevoir à l'œil, comme on perçoit les vibrations d'une corde de contre-basse, un rayon naturel figurerait un très petit cylindre. Dans un rayon polarisé rectiligne, les oscillations transversales des molécules éthérées s'opèrent suivant un même plan, et si l'œil pouvait les saisir, ce n'est plus un cylindre mais une lame plane qu'il percevrait. Or dans le calcite comme dans tous les cristaux biréfringents, un rayon naturel se décompose en deux rayons polarisés vibrant suivant deux plans perpendiculaires.

Le plan d'oscillation du rayon *pr* est perpendiculaire au plan d'oscillation du rayon *pr'*. Si ces rayons *pr* et *pr'*, tout en conservant leur sens de vibration, avaient à traverser un milieu transparent amorphe comme du verre ou un cristal du premier système, ils les traverseraient avec la même vitesse. Pourquoi ? Parce que l'élasticité de l'éther interposé entre les molécules pondérables des corps transparents de ce type est la même dans toutes les directions. Les molécules de l'éther y sont indifférentes au sens d'oscillation, et elles cèdent également à toute action vibratoire qui les sollicite. Mais dans les cristaux des cinq derniers systèmes, comme le fit voir autrefois celui qu'on a appelé le Newton de l'optique, Augustin Fresnel, l'élasticité de l'éther n'est plus la même dans une direction quelconque ; l'expérience démontre qu'elle est en relation si

étroite avec la structure et la symétrie de ces cristaux, qu'on peut souvent conclure celles-ci de la première. Tout mouvement vibratoire lumineux qui y pénètre est ramené à certains plans spéciaux de vibration commandés par la symétrie du cristal et suivant lesquels l'élasticité n'est pas la même. Il en résulte deux rayons polarisés dans des plans différents et généralement de vitesse assez inégale.

Il importe d'observer le mode de distribution de l'éther chez les cristaux biréfringents puisque ce mode est en relation si étroite avec leur symétrie. Les physiciens y parviennent en épiant certaines lignes nommées axes optiques, axes d'élasticité optique, dont la position peut être révélée par des appareils appropriés. Les axes optiques sont des directions pour lesquelles il n'existe pas de biréfringeure sensible. C'est pourquoi, en regardant dans ce sens à travers un cristal, on ne percevra qu'une seule image d'un objet. Il n'existe qu'une seule direction de ce genre pour les cristaux des deuxième et troisième systèmes, et elle coïncide avec leur axe vertical. Ce sont les cristaux *à un axe*. Il existe deux axes optiques dans les cristaux des trois derniers systèmes cristallins, et on les nomme les cristaux *à deux axes*. La position de ces deux axes optiques ainsi que celle de leurs deux bissectrices et de la normale à leur plan (ces trois dernières lignes constituant les axes d'élasticité optique) décèlent parfaitement par leur coïncidence avec les axes et les plans de symétrie cristallins, les cristaux appartenant au quatrième ou au cinquième systèmes, et fait ressortir également la dissymétrie propre au sixième système.

On comprend, d'après ce qui vient d'être dit, qu'il n'est pas toujours indispensable de voir la forme géométrique extérieure d'une substance cristalline pour connaître le système auquel elle appartient, ainsi que la direction de ses axes de symétrie, et déterminer son orientation. Il est des cas où plusieurs de ces caractères pourront être révélés, même dans un simple fragment de cristal, si l'on parvient à y déchiffrer la nature et la position des axes d'élasticité ou celle des axes optiques.

Pour y parvenir, on taille soi-même, ou l'on fait tailler et polir suivant telle ou telle direction d'un cristal, une lame extrêmement mince qui sera généralement très transparente, et l'on observe cette lame à l'aide d'un microscope muni d'un appareil de polarisation. Ce dernier appareil permet d'éclairer et de faire traverser la plaque cristalline qu'on étudie par de la lumière polarisée (c'est-à-dire vibrant) dans un plan déterminé. Dans ces circonstances, il existe des positions de la plaque biréfringente pour lesquelles celle-ci reste obscure, comme si la lumière n'y pénétrait plus. Ces directions sont précisément celles qui correspondent aux axes d'élasticité optique. On voit qu'il est bien facile de déterminer ceux-ci. Les microscopes polarisant permettent aussi de fixer la position des axes optiques.

Nous nous en tiendrons là, nous contentant ici de laisser entrevoir en quelque sorte la méthode qui mène à l'exploration optique des cristaux. Toutefois avant d'abandonner tout à fait le sujet, nous revenons sur un point de la théorie de la lumière qui nous explique les colorations très vives que prennent souvent les plaques cristallines très minces dans la lumière polarisée, et qui aident à les reconnaître.

Une des conséquences de la doctrine qui rattache la propagation de la lumière aux oscillations transversales des molécules de l'éther, c'est que si deux mouvements vibratoires appartenant, par exemple, à deux rayons polarisés, vibrant dans le même plan, agissent simultanément sur la même molécule éthérée, il peut arriver que les deux mouvements vibratoires s'accordent; ils imposeront alors les mêmes oscillations avec une double énergie, et il en résultera un accroissement de lumière. Mais si les deux rayons polarisés sont en retard l'une par rapport à l'autre dans une certaine mesure, la même molécule éthérée, sollicitée en même temps par deux systèmes d'oscillations opposées, demeurera immobile, et ce sera la cessation de la lumière. Le phénomène célèbre des *interférences*, que l'on produit facilement dans les expériences de physique

vérifie parfaitement ces conséquences. Dans ce but, on dispose les choses de telle sorte que deux faisceaux de rayons lumineux émanés de la même source, décrivent des chemins différents, ce qui entraîne le retard de l'un sur l'autre. On croise ensuite les deux faisceaux sous un angle très aigu et il apparait dans la région du croisement des bandes ou franges alternativement colorées ou obscures, si les rayons croisés sont de couleur simple; mais les franges sont irisées, si l'on opère avec la lumière blanche. Chose facile à comprendre, si l'on se rappelle que les diverses couleurs dont la réunion compose le blanc possèdent chacunes des vitesses d'oscillations différentes, et partant que les augmentations et extinctions de lumière n'occupent pas les mêmes places pour tous ces rayons. Dès lors, les accroissements et diminutions ne portant en chaque endroit que sur certaines couleurs; l'œil n'y perçoit que la couleur supplémentaire : de là les bandes irisées.

Partant de là, une plaque très mince taillée dans un cristal biréfringent *incolore* et regardée à travers un microscope biréfringent offrira généralement une couleur. En effet, des deux rayons qui traversent cette plaque l'un marche plus vite que l'autre, et comme l'appareil de polarisation les ramène tous deux à vibrer dans un même plan, ils *interféreront* entre eux. Certaines vibrations seront annulées, et l'œil ne percevra que la nuance complémentaire. Rien ne frappe autant l'observateur novice que les admirables couleurs présentées par des cristaux incolores vus dans la lumière polarisée. Ces couleurs dépendent de trois facteurs : 1° de l'épaisseur de la plaque mince; 2° de sa biréfringence, c'est-à-dire de l'inégalité de vitesse des deux rayons qui la traversent; 3° de la direction de la plaque relativement aux axes d'élasticité optique du cristal.

L'enchevêtrement de très petits cristaux appartenant à la même espèce et dans toutes les positions possibles est un fait des plus fréquents dans la nature comme au laboratoire. Si l'on taille une plaque mince dans ces assemblages complexes

et qu'on l'observe avec les appareils de polarisation, il sera bien aisé d'en déchiffrer la structure, puisque chacun des individus qui en font partie s'y montre avec une couleur en rapport avec son orientation et qui diffèrera presque toujours de celles de ses voisins. Ces quelques considérations suffisent à faire apprécier l'efficacité des méthodes tirées de l'optique pour disséquer les agrégats cristallisés.

Un mot encore à propos des agents chimiques sur les cristaux. MM. Leydolt et Baumhauer ont fait voir qu'en soumettant, pendant un temps assez court, une face de cristal à des agents corrosifs, à l'état liquide ou gazeux, l'attaque chimique ne s'opérait pas d'une manière quelconque, mais qu'elle produisait sur la face cristalline de petites cavités à contours polygonaux d'une netteté remarquable, et dont la symétrie répond entièrement à celle du corps cristallisé. Ce résultat est acquis pour un bon nombre de substances. Nous signalerons ici l'exemple de la calamine ($Zu\ Si\ O_2 + H_2O$), laquelle cristallise dans le système orthorhombique, mais avec une hémiédrie qui consiste à ce que les deux extrémités de l'axe vertical ne sont pas entourées des mêmes faces modifiantes. Une face verticale d'un prisme de calamine étant exposée à l'acide fluorhydrique (H Fl) se creuse de cavités semblables à celles de la figure 24, dont les deux extrémités sont disparates et qui répondent si bien à l'hémiédrie de l'axe vertical. La symétrie de la molécule cristalline s'accuse donc encore par la réaction chimique.

C. DE LA VALLÉE POUSSIN.

(La fin à la prochaine livraison.)

VII.

La théorie thomiste de la propriété.

*(Suite *)*

Appuyé sur ces considérations, saint Thomas repousse le communisme et proclame nécessaire la propriété privée.

Quelle valeur attache-t-il cependant aux raisons qui étayent sa conclusion? Suffisent-elles, à ses yeux, pour que la propriété privée puisse être dite de droit naturel?

Il n'est pas sans intérêt de le rechercher. D'autant plus que certains textes du Docteur angélique ont été signalés comme générateurs des théories communistes. Albrecht Ritschl, dans un discours académique, n'est pas loin de ranger saint Thomas parmi les ancêtres intellectuels du socialisme. « Tout en défendant la propriété privée, dit-il, saint Thomas ne cache pas que le régime normal serait la communauté des biens » [1]).

A dire vrai, certains doutes sont ici concevables. Saint Thomas ne réprouve pas absolument l'adage d'Isidore de Séville : « De nature tout est commun », *secundum jus naturale omnia sunt communia* [2]), *communis omnium possessio est de jure naturali* [3]). Lui-même laisse entendre que la propriété privée, d'origine humaine, est une création du droit positif : *Secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad jus positivum* [4]). Il n'est pas étonnant qu'une lecture superficielle

*) Voir la livraison de Janvier, p. 49.
[1]) A. Ritschl, *Drei akademische Reden*, page 56. — Bonn, 1887.
[2]) *S. Th.* IIa IIae, q. 66, art. 2, 1o.
[3]) *S. Th.* Ia IIae, q. 94, art. 5, 3o.
[4]) *S. Th.* IIa IIae, q. 66, art. 2, ad. 1.

de textes détachés donne à croire, qu'au sens de saint Thomas, le communisme serait de droit naturel plutôt que la propriété privée.

Mais précisons bien l'objet du débat, avant de dégager le fond de la pensée du saint docteur.

Il ne s'agit pas de savoir s'il est de droit naturel que l'homme fasse un emploi rationnel des biens terrestres pour la satisfaction des besoins de sa nature. Cette question-là est résolue, sans que place soit laissée au doute. L'homme a un droit naturel d'appropriation sur les biens extérieurs, en tant qu'il peut les utiliser pour son usage. *Quantum ad usum ipsius rei, habet homo naturale dominium exteriorum rerum* [1].

Il ne s'agit point, d'autre part, du régime de la propriété privée tel qu'il se présente en fait, à un moment précis de l'histoire. La propriété privée peut se trouver en réalité diversément organisée ; sa physionomie concrète peut varier dans le temps et dans l'espace; sous l'influence du régime économique, de la législation civile, commerciale ou fiscale, le morcellement ou la concentration des biens peuvent être plus ou moins grands. Quand nous demandons si la propriété privée est de droit naturel, nous ne considérons point la forme particulière d'une époque donnée, dans un pays déterminé.

Moins encore nous demandons nous si Monsieur X ou Monsieur Y est en vertu du droit naturel propriétaire de son usine ou de son domaine [2]. Le bien-fondé de son droit dépend immédiatement de ses titres d'acquisition ; or la légitimité des titres d'acquisition n'est pas en cause pour le moment; c'est une question secondaire. Seule, une question de principe nous occupe ici. Nous l'avons déjà dit : avant d'examiner comment on peut devenir propriétaire légitime, il faut établir qu'on peut

[1]) Voir plus haut p. 63.

[2]) *Si consideretur iste ager absolute*, dit saint Thomas, *non habet unde magis sit huius quam illius* (*S. Th.* IIa IIae q. 57, a. 3).

devenir propriétaire et prouver que la propriété privée est une institution licite [1]).

Saint Thomas s'est prononcé pour la légitimité et la nécessité de la propriété privée. Il estime que la gestion et l'administration des biens, — *potestas procurandi et dispensandi* — ne peuvent être abandonnées à la collectivité, mais qu'elles doivent être confiées à l'initiative privée. Il s'agit de savoir si, dans la pensée de saint Thomas, c'est le droit naturel qui veut cela. D'aucuns, nous venons de le dire, le contestent. Nous allons examiner leur opinion.

Remarquons d'abord qu'ils ne peuvent se réclamer des passages où saint Thomas parle de la communauté naturelle des biens; les développements qu'il y donne à sa pensée, ne permettent pas de lui imputer une tendance communiste. Il ne dit pas, en effet, que la nature s'oppose à la répartition des biens et à leur appropriation par les individus : *Communitas rerum attribuitur iuri naturali non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum... Proprietas possessionum non est contra ius naturale* [2]). Il est seulement vrai que les hommes ne trouvent pas cette division naturellement établie. Tandis que le mâle et la femelle sont adaptés l'un à l'autre pour l'œuvre de la génération et que le père est tout désigné pour l'éducation de ses enfants, — les biens terrestres n'ont pas été cadastrés par la nature : *Masculus ex sui ratione habet commensurationem ad fœminam ut ex ea generet et parens ad filium ut eum nutriat* [3])... *Distinctio possessionum non est inducta a natura* [4]).

[1]) Voir plus haut, pages 68-69. — Saint Thomas, que je sache, n'a point soulevé la question des modes d'acquérir la propriété. C'est à peine si, en passant, il signale l'occupation comme un titre d'acquisition : " Quædam sunt quæ nunquam fuerunt in bonis alicuius; sicut lapilli et gemmæ, quae inveniuntur in litore maris : et talia occupanti conceduntur; et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non extat aliquis possessor... " (*S. Th.* IIª IIªᵉ, q. 66, art. 5, ad 2.)

[2]) *S. Th.* IIª IIªᵉ, q. 66, art. 2, ad 1.

[3]) *S. Th.* IIª IIªᵉ, q. 57, art. 3.

[4]) *S. Th.* Iª IIªᵉ, q. 94, art. 5.

La Providence les a mis, dans leur originelle indivision, à la disposition des hommes, afin qu'ils s'en servissent pour subvenir aux nécessités de leur existence. L'appropriation à titre privé, stable et exclusif, en vue d'exploiter *(procurare et dispensare)* les biens, a été leur œuvre : *Proprietas possessionum iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae.* [1])

De ce que la propriété privée est une institution d'origine humaine, suit-il que — non pas dans son organisation concrète, mais dans son principe — elle participe de la mobilité des créations du droit positif, essentiellement variable et instable?

Non pas. Car le droit positif renferme deux catégories de dispositions : *Dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile* [2]). Or la propriété privée est une institution du *jus gentium* et celui-ci diffère du *jus civile* par des caractères essentiels, quoique l'un et l'autre dérivent du droit naturel.

Le *jus civile* consiste en applications particulières, en déterminations spéciales du *jus naturale*. Chaque État, dans les limites de ses frontières, fait ces applications comme il l'entend, en s'inspirant des considérations d'utilité et d'opportunité qui doivent guider un bon législateur. C'est, par exemple, une exigence de droit naturel que le crime soit puni; tous les États l'admettent, mais ils organisent très différemment leur système de répression. *Quæ derivantur a lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundum quod quælibet civitas aliquid sibi accomode determinat* [3]) *Lex naturæ habet quod ille qui peccat puniatur; sed quod tali pœna vel tali puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ* [4]). *Principia communia legis naturæ non*

[1]) *S. Th.* IIª IIæ, q. 66, art. 2, ad 1.
[2]) *S. Th.* Iª IIæ, q. 95, art. 4.
[3]) *S. Th.* Iª IIæ, q. 95, art. 4.
[4]) *S. Th.* Iª IIæ, q. 95 art. 2. — On voit que l'expression *jus civile* n'a pas chez saint Thomas le même sens étroit que chez les modernes. *Ius civile* c'est le droit propre à la cité, le droit spécial d'un Etat particulier, quel qu'en soit l'objet.

eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum; et ex hoc provenit diversitas legis positivæ apud diversos [1]).

Le *jus gentium* au contraire dérive du droit naturel par voie de conlusion directe. Ainsi la défense de l'homicide peut être déduite du principe qui interdit de faire du mal à autrui. *Ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ sicut conclusiones ex principiis* [2]). *Sicut hoc quod est « non esse occidendum » ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod est « nulli esse faciendum malum »* [3]). Il s'ensuit que les dispositions du *jus gentium* ne sont pas propres à un Etat particulier, mais qu'elles jouissent d'une réelle universalité, quoique les différentes nations ne se soient pas mises d'accord pour les formuler. *Jus gentium derivatur a lege naturali per modum conclusionis quæ non est multum remota a principiis; unde de facili in hujusmodi homines consenserunt* [4]). *Quia ea quæ sunt juris gentium naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia æquitatem, inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit* [5]).

A l'encontre des dispositions du *jus civile* auxquelles le législateur donne immédiatement force obligatoire, les principes du *jus gentium* ont une valeur propre, indépendante de toute promulgation. *Derivantur quædam a principiis communibus legis naturæ per modum determinationis; et ea ex sola lege humana vigorem habent. Ea quæ derivantur a principiis communibus legis naturæ per modum conclusionum habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali* [6]).

1) *S. Th.* Iª IIæ, q. 95, art. 2 ad 3.
2) *S. Th.* Iª IIæ, q. 95, art, 4.
3) *S. Th.* Iª IIæ, q. 95, art. 2.
4) *S. Th.* Iª IIæ, q. 95, art. 4, ad 1.
5) *S. Th.* IIª IIæ, q. 57, art. 3, ad 3. — Saint Thomas rappelle à ce propos la définition des juristes romains: " Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur, vocaturque jus gentium ". (*S. Th.* IIª IIæ, q. 57, art. 3).
6) *S. Th.* Iª IIæ, q. 95, art. 2.

Et néanmoins saint Thomas distingue le *jus gentium* du droit naturel ! Pour le comprendre, il faut avoir égard au sens spécial qu'il donne au *jus naturæ*, dans sa Somme théologique.

A l'exemple des juristes romains, il englobe dans le *jus naturae* les principes directifs de la vie et de l'activité non seulement des hommes mais de tous les êtres animés, raisonnables ou non. *Jus quod dicitur naturale commune est nobis et aliis animalibus* [1]). Pas n'est besoin de recourir au raisonnement pour connaître les exigences du droit naturel ainsi entendu. *Jus, sive justum, naturàle est quod ex sui natura est adæquatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere... secundum absolutam sui considerationem... Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini sed etiam aliis animalibus* [2]).

Les principes du *jus gentium* qui sont le résultat de déductions rationnelles, sont au contraire propres à l'espèce humaine. *A jure naturali sic dicto recedit jus gentium quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est* [3]). *Jus gentium est quidem aliquo modo naturale homini secundum quod est rationalis* [4]).

1) *S. Th.* IIa IIæ. q. 57, art. 3.
2) *S. Th.* IIa IIæ, q. 57, art. 3.
3) *S. Th.* IIa, IIæ, q. 57. art. 3.
4) *S. Th.* Ia, IIæ, q. 95, art. 4, ad 1. — La distinction entre le *jus naturæ* et le *jus gentium* est encore mise en relief par saint Thomas dans son commentaire sur les sentences de Pierre Lombard : " Quia natura contra rationem dividitur, a qua homo est homo, ideo strictissimo modo accipiendo jus naturale, illa quæ ad homines tantum pertinent, etsi sint de dictamine naturalis rationis, non dicuntur esse de jure naturali, sed illa tantum quæ naturalis ratio dictat de his quæ sunt homini aliisque communia. Et sic datur ista definitio : scilicet jus naturale est quod natura omnia animalia docuit ". (*In l. IV. Sent.* dist. 33, q. 1, a. 1, ad 4um).

En distinguant, dans la Somme théologique, le *jus gentium* du *jus naturæ*, saint Thomas a suivi les juristes romains et non Aristote qui ne fait point cette distinction. Le passage suivant du Commentaire de saint Thomas sur la Morale d'Aristote est intéressant à ce point de vue : " Justum naturale est ad quod hominem natura inclinat. Attenditur autem in homine duplex natura : Una quidem secundum quod est animal, quæ sibi et aliis animalibus est communis. Alia autem natura est hominis, prout scilicet secundum

Au *jus gentium* appartiennent spécialement les institutions qui sont la base de la vie sociale, par exemple l'observation de la justice dans les contrats. *Ad jus gentium pertinent... justae emptiones, venditiones et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt : quod est de lege naturæ, quia homo est naturaliter animal sociabile* [1]).

La propriété privée, *proprietas possessionum*, est une de ces institutions. *Si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius* [2]). La raison humaine est forcée de reconnaître sa haute utilité sociale. *Distinctio possessionum est inducta per hominum rationem ad utilitatem humanæ vitæ* [3]). Saint Thomas lui-même, nous l'avons vu plus haut [4]) la considère comme nécessaire, si l'on veut que les conditions d'existence de l'homme s'harmonisent avec sa nature : *Quantum ad potestatem procurandi et dispensandi licitum est quod homo propria possideat ; est etiam necessarium ad humanam vitam.*

Nous croyons avoir établi par ces explications que le reproche, fait à saint Thomas, d'avoir donné, ne fût-ce qu'indirectement, un encouragement aux théories communistes, n'est pas fondé.

*
* *

Il arrive souvent que saint Thomas, en démontrant qu'une institution est de droit naturel, signale, sous forme d'objection, les cas particuliers où cette institution, organisée en

rationem discernit turpe et honestum. Juristæ autem illud tantum dicunt jus naturale, quod consequitur inclinationem naturæ communis homini et aliis animalibus. Illud autem jus, quod consequitur propriam inclinationem naturæ humanæ, scilicet ut homo est rationale animal, vocant juristæ jus gentium. Utrumque autem comprehenditur sub justo naturali, prout hic a Philosopho accipitur „. *(In X libros ethicorum ad Nicomachum.* L. V ; l. 12.)

1) *S. Th.* Iª IIæ, q. 95, art. 4.

2) *S. Th.* IIª IIæ, q. 57, art. 3.

3) *S. Th.* Iª IIæ, q. 94, art. 5, ad. 3.

4) Page 68.

dehors des exigences de droit et déviée de sa norme, a pourtant été admise chez certains peuples. Je ne sache pas qu'il se soit demandé si les données de l'observation et celles de l'histoire ne diminuent pas la valeur de son opinion sur la nécessité de la propriété privée. Tout au plus mentionne-t-il, en passant, que le vol n'a pas toujours été réprouvé partout. Il l'explique par le fait que la raison humaine, sous l'influence des préjugés et des passions, verse parfois dans l'erreur [1]), en formulant les conclusions des principes généraux du droit naturel.

De nos jours on s'est livré à de nombreuses recherches sur le passé de la propriété et sur son organisation actuelle chez les différents peuples. Les découvertes archéologiques aussi bien que les récits des voyageurs ont été largement mis à contribution. A la suite de ces investigations, on a conclu qu'il est erroné de « parler de « la propriété » comme si c'était une institution ayant une forme fixe et toujours la même, tandis qu'en réalité, elle a revêtu les formes les plus diverses » [2]).

Quoique cette conclusion s'appuie sur des données de très inégale valeur, il ne nous répugne pas de l'admettre.

L'appropriation privée des biens revêt évidemment des modalités différentes ; la richesse nationale se trouve tantôt répartie entre un grand nombre de propriétaires, tantôt concentrée entre les mains de quelques-uns, faisant valoir leurs biens par le travail des autres.

Une partie de la richesse nationale peut même être soustraite à l'appropriation individuelle.

La propriété du sol notamment — dont l'histoire a surtout attiré l'attention des sociologues — n'a pas toujours été et n'est point partout privée. Elle a été et elle est encore parfois collective. Voyez par exemple l'allmend suisse, le mir russe. La con-

[1]) *S. Th.* Ia, IIae, q. 94, art. 4 et 6.
[2]) E. De Laveleye. *De la propriété et de ses formes primitives.* 4me édition, Paris 1891, page 543.

clusion de saint Thomas sur la nécessité de la propriété privée s'en trouve-t-elle infirmée ? Nous ne le pensons pas.

En dehors de rares mérites en des cas exceptionnels, l'observation révèle, dans des proportions variables, les inconvénients des exploitations agricoles, soumises à un régime plus ou moins collectiviste [1]).

Le mir russe ne justifie par les éloges enthousiastes de certains écrivains. Il ne peut comporter qu'une exploitation mauvaise. Le joug de la culture uniforme écarte l'esprit de progrés ; la fréquence des partages enlève à chaque paysan cette sorte de tendresse qu'il a pour la terre qui est bien à lui. Les améliorations permanentes et coûteuses sont empêchées par la possession temporaire. Ajoutez-y que le mir ne supprime pas l'inégalité des conditions et ne fait point disparaître le prolétariat agricole.

Quand à l'allmend suisse, sa partie arable n'a qu'une très faible importance ; les vieux habitants seuls sont admis au partage des lots ; les étrangers et les nouveaux venus en sont exclus. L'allmend ne crée pas non plus l'égalité ; au contraire il perpétue l'inégalité : plus grande est la propriété privée de l'usager, plus forte doit être sa part dans la propriété collective.

La conclusion qui se dégage de l'étude de ces formes de propriété est que le collectivisme rural ne convient guère qu'aux peuples pasteurs ; il n'est possible que sous sa forme rudimentaire et primitive qui exclut toute production intensive. La propriété privée s'harmonise mieux avec la civilisation moderne, la libre expansion de l'individu, l'accroissement de l'initiative privée, la variété et le progrès des cultures. De Laveleye en fait l'aveu : « Les procédés d'exploitation se sont modifiés à mesure que la propriété s'est dégagée de la communauté. D'extensive, la culture est devenue intensive, c'est-à-dire que le capital a contribué à produire ce que l'on ne demandait originairement qu'à l'étendue... Progrès parallèle

[1]) P. Leroy-Beaulieu, *Le collectivisme*. Paris, 1885.

de la propriété et de l'agriculture, voilà le fait important que les dernières recherches mettent de plus en plus en relief » [1]).

Si De Laveleye s'était borné à signaler que les formes concrètes de la propriété ont varié dans le temps et dans l'espace, nous aurions pu admettre cette observation sans réserve. Mais il est allé plus loin en écrivant que « par une évolution lente et partout identique, la propriété foncière, collective au début, est devenue, par des transformations successives, individuelle et héréditaire ». — C'est une induction au moins prématurée, car l'auteur avoue lui-même que « l'histoire de la propriété est encore à faire. »

Plus systématiques que De Laveleye, d'autres estiment à l'encontre de la théorie thomiste, qu'il n'y a rien de fixe ni d'essentiel dans la constitution de la propriété. Ils la prétendent soumise aux lois fatales de l'universelle évolution, dans un perpétuel devenir, s'adaptant incessamment aux conditions mobiles que lui impose l'instabilité du milieu.

D'après eux, au communisme primitif a succédé la communauté de village, laquelle a été remplacée par la communauté familiale. La propriété individuelle ne s'est constituée qu'après une longue série de modifications successives [2]). Elle-même d'ailleurs n'est pas une forme définitive ; elle n'est qu'une « catégorie historique » [3]), un stade provisoire dans l'incessante transformation des choses. La loi du progrès qui l'a fait prévaloir pour un temps, permet d'en prévoir la chute et d'annoncer l'apparition d'une forme nouvelle.

Les adeptes de cette théorie croient à la loi de l'évolution [4]) comme à un dogme : Tout ce qui existe, les organismes et les institutions, est sorti, par une différenciation graduelle, de la primitive matière homogène. — Mais admettre cela, c'est

[1]) De Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*, p. 5.
[2]) Voir la description de ces formes dans De Laveleye, *op. cit.* page 3.
[3]) F. Lassalle, *Capital et travail*, page 270. Bruxelles, 1881.
[4]) Spencer : *Les premiers principes*. Chap, XIV à XVII. — Paris, 1888.

admettre un effet sans cause, un progrès sans direction, un ordre sans ordonnateur, un devenir qui procède du néant, — et la raison s'y refuse.

Elle se refuse aussi à accepter la méthode à laquelle on recourt, pour faire entrer la propriété dans le courant de l'universelle évolution. Le procédé employé à cette fin n'est rien moins que scientifique.

« Je me suis inspiré, dit un auteur de l'école évolutionniste, d'une féconde méthode, la seule qui puisse éclairer les origines sociologiques ; j'entends parler de la méthode ethnographique, consistant à tenir les races inférieures de l'humanité actuelle, comme les vivants représentants de nos primitifs ancêtres. Je n'ai point ici à justifier cette manière de procéder ; elle est la base même de la sociologie évolutive, puisqu'elle permet d'étudier de visu la série des étapes sociales, englouties dans l'abîme du passé. Grâce à elle et par la plus scientifique des incantations, les siècles les plus lointains ressuscitent en chair et en os, le passé devient le présent et l'observateur peut scruter simultanément les phases successives, que les peuples les plus civilisés ont mis des cycles chronologiques à parcourir » [1]).

Ainsi donc, persuadé d'avance qu'une institution a subi partout une évolution identique, on recherche la physionomie particulière qu'elle revêt dans les différents groupements humains. On classe les types observés chez les sauvages aussi bien que chez les civilisés. De ces formes coëxistantes dans l'espace, on fait une série progressive et on affirme que les formes de la série se sont succédé dans le temps, plus rapidement ici — chez les civilisés, plus lentement ailleurs — chez les sauvages. Les civilisés actuels ne seraient que des sauvages primitifs, — la loi de l'évolution le veut. Et c'est ainsi qu'on reconstitue l'histoire d'une institution, de la propriété dans l'espèce.

Que d'arbitraire dans cette supposition d'un état originaire-

[1]) Ch. Letourneau, *L'évolution de la propriété. Préface*, p. 5.

ment identique de tous les groupements humains ! Et dans cette autre : l'identité des phases traversées plus ou moins rapidement par tous ! Et encore dans cette assimilation du progrès et de l'évolution, comme si les prétendues formes primitives ne pouvaient pas être des formes régressives, dégradées, déchues ; comme si l'évolution était toujours une marche en avant dans la voie du progrès, et ne pouvait pas être parfois un retour en arrière vers la décadence.

L'histoire ne s'invente pas par ces procédés arbitraires. Elle s'édifie par l'étude des documents authentiques, par l'analyse des institutions réelles du passé. Et les enseignements de l'expérience historique sont tout autres que ceux de cette construction fantaisiste [1]).

L'évolutionnisme n'a pas seulement ses chercheurs qui rééddifient l'histoire du passé, il a aussi ses prophètes qui arrangent l'histoire future. « L'heure de la propriété capitaliste a sonné, écrit Karl Marx. Les expropriateurs seront à leur tour expropriés. Cette expropriation s'accomplira par le jeu des lois immanentes de la production capitaliste avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature [2]). »

Ainsi donc le régime économique d'aujourd'hui porte dans ses flancs le régime économique de demain. La société capitaliste engendrera la société collectiviste. C'est l'inéluctable fatalité des choses. Il n'y a qu'à laisser saigner les blessures du peuple ; la Révolution sera un accident de l'Evolution et hâtera l'avènement de la phase collectiviste.

Je ne crois pas à ce fatalisme économique, à cette philosophie matérialiste de l'histoire. J'ai foi en la liberté humaine ; je crois que l'homme peut agir sur les événements et qu'il n'est pas condamné à les subir passivement.

1) Voir par exemple, De Lantsheere, *Le Droit à Babylone*. Bruxelles, 1894. Page. 50 : « Si loin que nous remontions, dit Léon de Lantsheere, nous trouvons à Babylone la propriété privée en honneur, et jusqu'ici nulle trace n'est apparue d'une communauté primitive des biens. »

2) Karl Marx, *Le Capital*, chapitre 32.

Le régime économique présent n'est sans doute pas le meilleur; mais certes celui que promet Marx serait cent fois pire. Le système actuel, dans le domaine de la grande industrie tout au moins, est caractérisé par la séparation du capital et du travail : les instruments de production sont la propriété d'un petit nombre qui les font valoir par le travail des salariés non-propriétaires. Le collectivisme, c'est la généralisation de cet état de choses. Quelles que soient les ressources du vocabulaire socialiste, les théoriciens du collectivisme n'empêcheront pas leur régime d'être l'universalisation du salariat avec, en moins, la liberté relative dont jouit aujourd'hui le salarié.

(à suivre.) SIMON DEPLOIGE.

VIII.

Introduction à la Psycho-Physiologie *)

Commençant aujourd'hui à l'École supérieure de Philosophie des leçons nouvelles, inaugurant un cours dont le nom au moins est nouveau à l'Université de Louvain, vous attendez de moi, Messieurs, dans la leçon inaugurale, un rapide coup d'œil d'ensemble sur les questions dont NN. SS. les Évêques m'ont fait le lourd et périlleux honneur de me confier l'enseignement.

Les leçons qui nous restent avant le mois de juin ne sont guère nombreuses; je compte les employer à esquisser rapidement les principales questions du cours de façon à donner, dans ses grandes lignes, une idée d'ensemble de la psycho-physiologie. Cela sera en même temps une introduction au cours plus approfondi et plus détaillé qui est au programme de l'an prochain.

Une première remarque se présente tout d'abord quand on aborde l'étude de la psycho-physiologie : on constate que ce n'est rien moins qu'une science métaphysique. Pour l'étudier, il ne s'agit pas de partir d'une définition métaphysique de l'âme et d'en tirer des conséquences déductives par un système d'argumentations; il s'agit d'une science fondée sur l'observation physique et physiologique autant que sur l'observation interne des états d'aperception et de conscience. C'est ce

*) Leçon d'ouverture du cours de Psycho-Physiologie professé à l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain. (École St-Thomas).

que signifie le mot *psycho-physique* ou *psycho-physiologie* [1]). La composition de ce mot double indique la double source d'observation psycho-physiologique, — l'observation du sens intime ou observation psychologique, d'une part, et d'autre part, l'observation externe physique et physiologique.

Le cours porte encore d'autre noms : « psychologie physiologique, psychologie expérimentale ». — *Psychologie*, parce qu'il a pour objet les phénomènes d'aperception et de conscience qui relèvent de la psychologie ; psychologie *physiologique* ou expérimentale, parce qu'on envisage ces phénomènes d'aperception et de conscience au point de vue spécial de leur corrélation avec les phénomènes de physique et de physiologie qui les provoquent.

Provoquer ainsi systématiquement par une suite d'excitants physiques et physiologiques des états déterminés de l'aperception et de la conscience, étudier ensuite comment ces états peuvent se manifester et s'extérioriser, observer, classer, et mesurer les antécédents et les conséquents organiques liés aux modifications internes, voilà le champ de l'expérimentation psychologique. Cette expérimentation sera l'objet spécial du laboratoire dont j'espère commencer prochainement les travaux dans les locaux attenants. Dans les leçons générales, nous ne pourrons guère que livrer des résultats et produire, à titre d'exemple, sous forme de démonstration, les expériences spéciales.

Nous venons de le voir : la psychologie physiologique est, d'une part, science psychologique, et d'autre part, science physique ou physiologique : c'est par ce double caractère qu'elle se place parmi les sciences pour lesquelles a été fondée spécialement l'Institut supérieur de philosophie de notre Université.

Peut-être, en venant ici, avez-vous jeté les yeux sur une inscription gravée sur les pierres de la façade : c'est Notre Saint-Père, le Pape Léon XIII, le premier fondateur de

1) A prendre les mots dans un sens plus strict, il a y une différence entre psycho-physique et psycho-physiologie. Dans ce sens, la psycho-physique n'est qu'une partie de la psycho-physiologie.

l'Institut, qui a voulu dicter le texte de ces lettres d'or pour rappeler à tous, en quelques mots, le programme d'études :

AUSPICIBUS BELGII EPISCOPIS ÆDES DISCIPLINIS PHILOSOPHICIS CUM DIÆTIS OMNIQUE INSTRUMENTO REI PHYSICÆ TRADENDIS EXCOLENDÆ CONDITÆ SUNT ANNO MDCCCLXXXXIII CURANTE DESIDERIO MERCIER ANTISTITE URBANO STUDIORUM PRÆSIDE.

Ædes disciplinis philosophicis cum diætis omnique instrumento rei physicæ tradendis conditæ. C'est dire que la philosophie se doit aider ici des données et des expériences scientifiques. Selon la pensée du Saint-Père, l'École saint Thomas ne doit pas exclure de ses études les sciences et l'expérimentation ; elle doit y recourir, au contraire, pour le progrès de son enseignement philosophique.

A cette pensée du Saint Père on en a opposé souvent une autre toute contraire : on a cru que la philosophie pouvait se constituer indépendamment de toutes les données scientifiques.

En psychologie, plus peut-être que dans aucune autre branche de la philosophie, cette opinion s'est accréditée. Il semblait qu'un philosophe pouvait s'enfermer dans son cabinet d'étude et, se prenant la tête entre les mains, réfléchir si profondément, descendre si avant dans le domaine de sa conscience qu'il pût pénétrer le secret de la nature de l'âme. Et de fait, nombre de théories et de systèmes psychologiques ont été ainsi échafaudés. Tout cela est vain : il ne faut pas demander à la méditation philosophique solitaire ce qu'elle ne peut donner : il n'est pas d'esprit philosophique qui puisse créer ainsi, par le seul jeu de ses états de conscience, la psychologie si complète et si précise que nous possédons aujourd'hui.

Qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, à la base de la psychologie il n'y a pas seulement les éléments de conscience, il y a aussi tous les éléments d'observation et d'expérimentation scientifique et vulgaire qui peuvent expliquer les conditions et les manières d'être de la conscience dans ses diverses manifestations.

Ceux qui prétendent ne consulter que les manifestations immédiates du sens intime négligent de nombreux éléments du problème psychologique; et, comme il arrive quand on néglige quelque élément fondamental d'un problème, cela les conduit à des difficultés insolubles.

Il en est d'autres qui admettent l'observation dans une limite plus ou moins étroite. — Les uns n'admettent que l'observation de certains faits vulgaires d'expérience, parce que ces faits servent de base à des axiomes de métaphysique générale qu'ils appliquent à la psychologie. — D'autres admettent tous les faits d'expérience en général, mais ils se font les esclaves d'un maître ou d'une philosophie du passé et ne s'attachent spécialement qu'aux faits que le Maître a pu connaître et sur lesquels il s'est appuyé. Comme ces éléments sont très-souvent insuffisants il en résulte qu'il ne suffit pas de s'attacher aux faits, sans pouvoir les contrôler et les observer. Certes, on pourrait, sans faire une étude des sciences d'observation, admettre en psychologie d'une façon générale les résultats auxquels elles aboutissent. Mais vous savez que parfois il est nécessaire de saisir les détails d'une science pour comprendre et apprécier l'étendue de certains de ses résultats. En outre, il est souvent extrêmement utile d'être assez familiarisé avec les sciences elles-mêmes pour savoir rectifier certains procédés d'expérimentation et compléter des résultats incomplets qui sont faux parce qu'ils sont présentés sous une forme trop générale. Il faut souvent, pour découvrir le vice de certaines conclusions rectifier, par des contre-preuves, des résultats erronés ou trop généraux. Sur tous ces point le Saint-Père propose à notre exemple les grands philosophes Thomistes qui se sont adonnés avec tant de soin à l'étude des sciences connues de leur temps.

" Scholastici sanctorum Patrum sententiam secuti, intellexerunt nihil esse philosopho utilius quam naturæ arcana diligenter investigare et in rerum physicarum studio diu multumque versari. Quod et facto suo confirmarunt : nam S. Thomas, B. Albertus Magnus, alii

scolasticorum principes, non ita se contemplationi philosophicæ dediderunt, ut non etiam multum operæ in naturalium rerum cognitione collocarent „ (Encyc. Æterni. Patris [1]).

*
* *

Spécialement en psychologie, deux puissantes écoles philosophiques ont surtout prétendu que les sciences et l'expérimentation ne pouvaient être d'aucune application dans le problème psychologique, de façon qu'à priori une psychologie physiologique serait une impossibilité en soi. Ces deux écoles s'appuient pour cela sur leur définition de la nature de l'âme. D'un côté, le matérialisme définit l'âme en disant : l'âme n'existe pas, l'âme est le cerveau ; ou bien encore l'âme c'est une propriété de la matière ; l'âme c'est une secrétion de l'organisme.

D'autre part, parmi les spiritualistes, les dualistes platoniciens et cartésiens entendent définir l'âme en disant : l'âme est une intelligence servie par des organes ; elle est dans le corps comme un pilote dans un barque ; c'est une substance immatérielle qui communique avec la substance corporelle, dans le cerveau, par un point inimaginable de la glande pinéale.

Conclure ainsi sur la nature de l'âme, c'est déjà empiéter sur le terrain de la métaphysique ; comme je l'ai dit, ce n'est pas le fait de la psychologie physiologique. Nous ne nous attacherons pas à ces définitions pour les réfuter : il suffit ici de légitimer contre les deux écoles matérialiste et dualiste la possibilité de l'existence de la psychologie physiologique.

Si les matérialistes ont raison, si l'âme comme ils le pré-

[1]) Les scolastiques suivant en cela les sentiments des saints Pères ont compris d'eux-mêmes l'utilité pour le philosophe de sonder attentivement les secrets de la nature et de s'adonner longtemps et assidument à l'étude des choses physiques. C'est, en effet, ce qu'ils firent. — Car saint Thomas, le Bienheureux Albert-le-Grand et d'autres maîtres de la scolastique ne se bornaient pas à de profondes contemplations philosophiques, ils s'appliquaient en même temps avec grand soin à l'étude scientifique de la nature.

tendent n'est qu'un mécanisme dynamique ou physiologique, il suit, que la psychologie physiologique n'est pas une science distincte; elle n'est qu'une page de la mécanique ou de la physiologie.

Mais pour qu'il en soit ainsi, il faudrait que pareille identification fût concevable. Quand je dis : le cerveau secrète la pensée comme le foie secrète la bile, il y a là une comparaison imaginative très frappante qui montre le cerveau et le foie comme deux viscères soumis à certaines conditions de fonctionnement analogues. Je vais même plus loin : je suppose que, de même que nous connaissons la bile, nous possédions tellement la chimie cérébrale, que nous connaissions, par leur formation exacte, tous les produits de synthèse chimique qui accompagnent l'acte mental; on peut comparer ces produits organiques au fiel secreté par le foie, on pourrait même étudier quelle est la corrélation des produits ainsi formés avec les éléments physiques et chimiques du cerveau et du sang qui y afflue. Mais tout cela encore ne peut conduire à dire qu'une réaction chimique devienne, à un stade quelconque, un phénomène de conscience ou une aperception de sensation. Qui dit réaction chimique dit autre chose que phénomène de conscience; le langage de tout le monde comprend par là deux choses différentes : jamais matérialiste n'a tenté d'éclaircir ce mystère d'un phénomène chimique qui serait réductible à un phénomène de conscience, ou vice versa. Dès lors, si le phénomène conscient est un tout distinct, pourquoi vouloir le ranger parmi les phénomènes physiques et chimiques avec lesquels il est irréductible? Au nom de quel principe peut-on défendre à priori à la psychologie de constituer une science qui fasse des phénomènes conscients son objet spécial d'étude?

* * *

La psychologie expérimentale n'est pas moins violemment combattue par les dualistes spiritualistes de l'école platoni-

cienne et cartésienne. Et, ce qui est remarquable, la psychologie physiologique qui est niée par les matérialistes se voit accusée elle-même de matérialisme par les dualistes spiritualistes. Pour cela, les dualistes aussi s'appuient sur leur définition métaphysique de l'âme. Ils posent en principe que l'âme n'est que la pensée et quelle est isolée en soi et seulement unie extérieurement en un contact inimaginable avec le corps vivant. Dès lors, s'il en est ainsi, si l'âme est observable pour nous, séparée et isolée du corps, un laboratoire de psychologie expérimentale ne se conçoit pas, car il supposerait la prétention d'expérimenter l'âme et de la soumettre à des appareils d'expérimentation, par exemple, à des appareils de mesure, de poids, de force, etc., c'est-à-dire, cela présupposerait admise, par le fait même, la nature matérielle de l'âme.

Nous ne nous arrêterons pas à développer cette objection, parce qu'elle ne repose que sur un malentendu, sur une fausse notion de la psychologie expérimentale. Ce que la psychologie expérimentale se propose; ce n'est nullement d'expérimenter l'âme : elle sait que l'âme n'est pas une chose qu'on perçoit ni en dehors de ses activités, ni concrètement séparée du corps. — Ce qu'elle veut observer, c'est le fait d'aperception, le phénomène de conscience. Elle considère le fait. Or, le fait de conscience est un phénomène concret. Comme tel, il peut être étudié scientifiquement de même que tous les phénomènes concrets, indépendamment de toute hypothèse métaphysique. — Au début de la psychologie expérimentale, on ne présuppose ni la métaphysique du dualisme platonicien, ni celle du matérialisme, ou même celle du thomisme.

*
* *

La psychologie expérimentale ne se propose nullement d'expérimenter l'âme. Nous n'examinons pas si ce que nous percevons par la conscience est l'âme elle-même, ou si ce sont ses manifestations, ses activités propres; tout cela est métaphy-

sique et nous ne faisons pas, en ce moment, de métaphysique. La seule chose que la psychologie physiologique se propose d'étudier, c'est le fait d'aperception consciente, tel qu'il existe, c'est-à-dire, en tant qu'il est un phénomène concret. Comme tel il peut être étudié indépendamment de toute hypothèse métaphysique; de même, dans la chimie, on étudie les phénomènes sans exiger au préalable une définition de la matière, de même en physique on étudie les agents physiques sans exiger au préalable une définition de la nature de ces forces physiques.

De ce qu'il n'existe aucun autre moyen d'investigation de la conscience en dehors de la conscience elle-même (ce qu'on exprime en disant : la conscience n'est accessible qu'à elle-même), il semble résulter que l'on ne puisse être en droit de diviser la psychologie d'une part, en psychologie rationnelle où l'on examinerait la conscience par la conscience, et d'autre part en psychologie expérimentale où l'on examinerait les phénomènes de conscience par des appareils enregistreurs autres que la conscience. Ceci encore est un malentendu : en psychologie expérimentale, comme en psychologie rationnelle, la conscience n'est observée que par elle-même. Si l'une porte le nom de psychologie expérimentale, c'est que les observations au sens intime y sont étudiées non seulement en elles-mêmes mais aussi avec les notations d'appareils scientifiques [1]).

[1]) Ce mode de division se présente dans beaucoup de sciences; prenons, par exemple, l'astronomie : avant qu'on n'ait inventé les appareils astronomiques l'astronomie existait déjà, elle existait comme elle existait au temps des saints rois mages de l'Evangile; l'œil humain était le seul instrument d'observation. Depuis, l'œil humain s'est aidé des instruments les plus magnifiques, mais il est toujours resté lui-même le dernier et le plus indispensable appareil d'observation. Si les hommes devenaient aveugles demain, ce serait fait de toute observation astronomique, les observatoires, malgré leurs appareils de tout genre, ne serviraient plus. De même en est-il pour la psychologie expérimentale : on a construit des appareils pour aider l'observation de la conscience, mais il n'a pu être question de se priver de la conscience pour explorer la conscience, c'eût été rendre toute observation psychologique impossible. L'astronomie qui s'est aidée d'appareils peut se distinguer de l'astronomie qui a précédé; de même la physique expérimentale qui se sert d'appareils se distingue de la physique rationnelle ou mathéma-

La psycho-physiologie se propose d'étudier des faits concrets : les faits d'aperception. Nous voudrions insister sur cette remarque parce qu'elle est tout à fait fondamentale ; elle inspire la terminologie de la psychologie expérimentale et sert de base à sa division méthodique. C'est ainsi que dans cette terminologie on appelle *représentation* tout fait conscient, tout fait de perception. Ce terme est général ; il comprend tout ce qui apparaît au regard de la conscience, aussi bien une sensation objective qu'une aperception subjective. Les faits de conscience nous apparaissent, en effet, comme nous représentant à nous-mêmes, dans nos activités ou comme nous représentant les choses extérieures. Outre son caractère représentatif, le principal aspect d'une représentation est d'être un fait concret ; c'est par là qu'elle se différencie de ce qu'on appelle en psychologie expérimentale une *impression* [1]).

tique. De même la psychologie expérimentale, est cette psychologie *cum diœtis omnique instrumento rei physicœ* qui par l'emploi d'appareils se distingue de la psychologie ordinaire ou rationnelle.

[1]) Nous avons dit un mot de la Terminologie. Nous avons appelé *représentation* tout fait concret d'aperception, en général tout ce qui apparaît au regard de la conscience, aussi bien une perception objective qu'une perception subjective. On voit pourquoi le mot représentation a été choisi pour désigner le fait de conscience ? Parce qu'il désigne une particularité remarquable du fait de conscience, à savoir que tout fait de conscience est toujours représentatif : il nous représente à nous-mêmes, ou bien il nous représente des choses extérieures.

Nous avons appelé *impression* les éléments analytiques derniers d'une représentation. De cette définition, il résulte que l'impression n'existe pas en soi concrètement et distinctement, de la représentation où elle existe ; elle ne se présente pas comme formant à elle seule un tout distinct conscient ; elle est seulement un élément de la représentation. Or, le mot *impression* est précisément employé dans le langage courant pour indiquer une chose dont on n'a pas conscience précisément définie et distincte d'autres choses.

Vous entendrez dire en parlant d'un paradoxe : j'ai l'impression que ce raisonnement est faux, mais je ne saurais le voir distinctement. Dans ce sens aussi, en esthétique, on parle souvent d'impression de grandeur, d'impression de force, d'impression de calme, pour indiquer que la grandeur, la force, le calme d'un objet ne nous apparaît pas distinct comme un tout, mais seulement comme élément complexe de la représentation totale que nous nous faisons de cet objet ; — de même en psychologie on appelle impression un élément qui n'est pas aperçu comme tel et en lui-même, mais seulement en complexité avec d'autres éléments avec lesquels il forme une représentation.

On peut ainsi, jusqu'à un certain point, justifier le choix des mots repré-

Supposons une représentation quelconque, par exemple, la représentation d'une table; nous pouvons distinguer dans cette représentation différents éléments irréductibles, comme la couleur, le poids, la dureté, etc. Ces éléments constituent ce qu'on appelle des impressions. Les impressions n'apparaissent pas comme telles à la conscience. On ne peut se représenter comme existant concrètement une couleur, une dureté, une étendue, en dehors d'une représentation. Je puis me représenter cette couleur, cette étendue, cette dureté, comme appartenant à un autre objet que cette table, même à un objet indéterminé; mais je ne puis me le représenter comme réalisé en dehors d'un objet. On le voit, les impressions ne sont pas des faits concrets de conscience; ils ne sont autre chose que des éléments irréductibles que l'on distingue par l'analyse de ces faits concrets de conscience appellés représentations.

C'est une méthode générale, en science, de commencer par l'étude des éléments analytiques et d'examiner ensuite comment les éléments peuvent se synthétiser et former des combinaisons suivant des lois; c'est aussi la méthode de la psychologie expérimentale qui, d'après cela, a deux grandes divisions.

sentation et impression en psychologie expérimentale, et montrer qu'ils ont conservé dans cette science un sens assez rapproché de celui qu'ils ont dans le langage courant. Mais il reste toujours vrai qu'au début d'une science, il faut prendre les mots avec le sens strict dans lequel elle les définit et les emploie.

Ces définitions de la représentation et de l'impression ont une analogie avec deux autres définitions qu'on rencontre en logique : celle de l'idée et des notes qui constituent les éléments d'une idée. Par exemple, si l'on décompose l'idée d'animal en ses éléments logiques ou notes, on dira :

animal = être, être vivant, être vivant doué de sensibilité.

Mais la définition de la *représentation* est beaucoup plus étendue; elle comprend l'idée aussi bien que la sensation et que la perception subjective.

Du plus, le point de vue est tout autre en logique qu'en psychologie : en logique, on fait abstraction de la façon dont les éléments apparaissent à la conscience; or la représentation et l'impression existent d'une façon différente dans la conscience.

En psychologie, il importe de faire remarquer que la représentation existe dans la conscience d'une façon tout autre que l'impression.

La représentation est un phénomène qui comme tel n'apparaît pas à la conscience en dehors d'une représentation où elle existe.

Dans une première partie, elle étudie les impressions, c'est-à-dire les éléments analytiques derniers des représentations. Dans une seconde partie, elle examine d'abord la synthèse des impressions dans la représentation ou fait concret de conscience; puis les lois de l'association entre plusieurs représentations.

*
* *

Soit une représentation quelconque, par exemple, la représentation que j'ai de cette table que je touche du doigt et que vois des yeux. Cette représentation est constituée de plusieurs impressions : impression de dureté, impression de couleur blanchâtre, impression de résistance à la pression. Mais ces impressions ne sont pas des phénomènes concrets de conscience en ce sens que jamais ni l'impression de dureté, ni cette impression de couleur jaunâtre, ni cette impression de résistance ne peut exister en elle-même, c'est-à-dire en dehors d'une chose représentée; il n'y a pas de dureté sans objet dur, il n'y a pas de couleur sans un objet coloré, il n'y a pas de résistance sans un objet résistant.

C'est pour avoir négligé cette différence fondamentale entre la représentation et l'impression que les dynamistes ont pu nier la matière. Il n'y a pas de matière, disent-ils; dans le monde tout est force : par exemple, cette table n'est pas un objet matériel; la représentation que nous avons se compose de diverses impressions, notamment d'une impression de dureté, d'une impression de couleur, d'une impression de résistance. Or, cette résistance c'est une force, et puisque la force de résistance, la force lumineuse, la force calorique ne sont que des transformations de la force de mouvement, la couleur, la dureté, la température de cette table sont des forces, et il en est de même de toutes les impressions qui nous donnent la représentation de la table; donc la table elle-même n'est qu'une force agissant sur les organes. Cette théorie esquissée dans les écrits scientifiques de Kant s'est développée, en ce siècle, par les découvertes de la physique et

de la chimie, spécialement de la thermodynamique; elle a donné naissance à une science nouvelle, l'Énergétique, qui considère les agents physiques comme des formes diverses d'une énergie unique toujours absolument identique à elle même. Ainsi l'Énergétique prétend rendre compte de tous les phénomènes en supposant l'inexistence de la matière. Il est remarquable que cette doctrine métaphysique consiste uniquement à confondre la notion d'une représentation avec celle d'une impression. Elle veut expliquer la nature d'un phénomène de conscience concret; par exemple, elle veut expliquer que je perçois cette table, mais son explication est fausse, car comme cause de ce phénomène, elle indique non pas des choses concrètes, mais des impressions. Évidemment, l'impression de force, de résistance aussi bien que l'impression de jaune blanchâtre ou de dureté, etc., ne sont que des qualités que nous ne pouvons concevoir en dehors d'un objet et elles ne peuvent constituer les représentations concrètes. Cette table ne peut pas n'être que de la force, puisque la force n'est qu'une impression, c'est-à-dire un élément obtenu en analysant la représentation concrète, que nous donne la chose que nous appelons matière.—Au point de vue de l'origine psychologique de notre connaissance de la force et de la matière, on ne peut prétendre que la force peut, indépendamment, de la matière, rendre compte du monde des phénomènes; nous avons de la matière, en réalité, des représentations concrètes; c'est seulement par ces représentations, que nous appelons représentations de choses matérielles ou sensations, que nous nous représentons les forces; la force est un élément analytique et mixte d'un tout concret, les représentations de choses matérielles. Dès lors les forces seules ne peuvent rendre compte du monde, puisqu'elles supposent nécessairement l'existence de représentations de choses matérielles d'où nous puissions acquérir la connaissance de ces forces.

A. Thiery.

IX.

Les Théories Esthétiques propres à saint Thomas

Saint Thomas d'Aquin est mort à l'âge de quarante-huit ans, dans tout l'éclat d'une carrière d'enseignement et d'étude. A une époque de la vie où tant d'autres penseurs commencent à peine d'écrire, il laisse comme fruit de ses labeurs la matière d'une trentaine de volumes in-folio ; et l'on se demande avec étonnement ce qu'il faut admirer surtout chez ce prince de la science médiévale, ou sa fécondité prodigieuse ou la pénétration de ses géniales visions.

Il va sans dire que la vaste synthèse philosophique et théologique qui se développe si majestueuse sous la plume de saint Thomas, n'est pas la soudaine conquête d'une intelligence supérieure après un passé d'ignorance. La doctrine scolastique n'a pas jailli un jour du cerveau d'un homme de génie. C'est un organisme qu'on voit se développer dans une progression lente et paisible. Les générations de philosophes qui se succèdent depuis le IXe jusqu'à la fin du XIIe siècle apportent toutes leur contingent d'idées, et posent une à une les pierres de l'édifice qui, au XIIIe siècle, se dresse dans toute son ampleur [1]).

La scolastique n'est pas seulement redevable de sa gloire à ses premiers pionniers, elle est encore tributaire de la philosophie grecque. C'est surtout dans l'*Organon* d'Aristote que le moyen âge apprend peu à peu à refléchir et à raisonner, et l'on sait le respect reconnaissant de la scolastique toute entière pour le Stagyrite.

[1]) Voir mon *Histoire de la Philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège.* (Louvain, Uystpruyst et Paris, Alcan 1895) p. XI et XII.

Il serait utile et intéressant de demêler dans la doctrine thomiste, ce qui d'une part constitue l'acquêt de son originalité, et ce qui d'autre part est un emprunt au passé. Sans compter que cette œuvre d'impartiale justice jetterait un jour nouveau sur la valeur scientifique d'une foule de personnalités philosophiques, elle aurait pour résultat, pensons-nous, de magnifier la grande figure de saint Thomas devant l'histoire, et de fonder sa gloire sur des bases inébranlables. Nous en sommes convaincus, on ne pourrait rendre au thomisme de plus éminent service que de le livrer tout entier au crible de la critique historique. Le jour où ce travail sera terminé, bien des préjugés tomberont, et l'on cessera de répéter le vieux thème sceptique que la doctrine scolastique est le décalque inintelligent du passé.

Ce travail, pour être mené à bonne fin, exigerait de colossales analyses; mais saint Thomas lui-même y viendrait en aide. En effet, il a conscience de ce qu'il doit au passé, et il indique loyalement et minutieusement les sources où il puise. On peut dire qu'il professe pour la propriété scientifique un respect scrupuleux que ne connaît guère la philosophie moderne. Depuis Descartes, les philosophes raillent Aristote et les scolastiques, tout en subissant leur influence. La Bruyère les compare finement à des enfants qui, après s'être repus et fortifiés d'un bon lait, battent leurs nourrices. Loin de renier ses prédécesseurs, saint Thomas exalte leur savoir, et très souvent, comme nous aurons l'occasion de le dire, il leur cède la priorité d'une pensée dont lui-même pourrait revendiquer tout l'honneur.

*
* *

Nous avons, dans ces études, détaché de la synthèse thomiste quelques questions relatives au beau. Nous essaierons de montrer comment on les avait résolues avant saint Thomas et comment lui-même les a comprises.

Cet exposé comparatif nous permettra de déterminer si le maître n'a fait que répéter les enseignements d'autrui, ou si, au

contraire, en donnant à sa doctrine un cachet de nouveauté, il a contribué au progrès des idées esthétiques.

Les limites que nous nous imposerons feront de ce travail non un aperçu complet sur ce qu'il y a d'original dans l'Esthétique de saint Thomas, mais une monographie consacrée à des problèmes spéciaux. Toutefois, avant de les aborder, il importe de faire quelques remarques préliminaires sur la manière dont saint Thomas étudie le beau.

* * *

Avant Baumgarten et Lessing, on n'a guère étudié, *dans des traités spéciaux* aux cadres didactiques, les diverses questions que soulève une théorie intégrale du beau. A ce point de vue, qui est purement *méthodique* d'ailleurs, on peut dire que l'Esthétique médiévale est *fragmentaire,* tout comme l'Esthétique ancienne.

Saint Thomas parle du beau incidemment, à propos d'autres matières ; son Esthétique est noyée dans sa Métaphysique et sa Psychologie.

Cette remarque n'est pas sans importance. Elle explique notamment qu'on peut se méprendre sur sa pensée, si on s'attache à la lettre de quelque formule isolée; pour dégager l'entière signification de son système esthétique, il faut se livrer à une étude comparative d'un grand nombre de textes, les compléter les uns par les autres et rapprocher les enseignements qui s'en dégagent des conclusions fondamentales de sa philosophie.

Voici un autre procédé auquel saint Thomas recourt volontiers dans ses études esthétiques, et qui pourrait induire en erreur : il suit la voie de la commentation. Mais cet exposé de la doctrine d'autrui ne se perd pas dans de verbeuses et stériles exégèses. Rien n'est plus contraire au génie du XIIIe siècle que ces allures des scolastiques de la décadence dont on a pu dire qu' « ils commentaient les commentaires

des commentaires ». Saint Thomas n'est pas un mendiant d'idées et, sous ses commentaires, on sent vibrer la personnalité dans toute sa puissance.

* * *

Quels sont les auteurs que saint Thomas étudie?

Les noms dont il se réclame de préférence quand il s'agit du beau sont ceux d'Aristote, de Cicéron, de saint Augustin, mais surtout de saint Denys l'Aréopagite.

On sait de quelle influence et de quelle autorité jouissent pendant le moyen âge, les traités attribués au disciple de saint Paul[1]). Tous ceux qui se sont occupés d'esthétique ont fait leurs délices du traité *des Noms divins* — ou plutôt d'une seule page de ce traité. C'est à cette page que saint Thomas renvoie presque invariablement le lecteur. Aussi, avec quelle minutieuse attention il la commente, et cherche à pénétrer la pensée complète à travers le laconisme des mots — car la langue que parle saint Denys est concise et voilée. « ...... *quia plerumque rationibus efficacibus utitur (Dionysius) ad propositum ostendendum, et multoties paucis verbis, vel etiam uno verbo eas implicat* » [2]).

Plusieurs questions esthétiques que saint Thomas traite avec une prédilection marquée se rattachent directement à ce passage de l'Aréopagite, et comme nous les avons choisies pour en faire la matière de cette étude, nous demanderons la permission de citer *in extenso* le texte qui les a inspirées. C'est le chap. IV, § 7 du traité *des Noms divins :*

[1]) Ce sont : les traités de la *Hiérarchie céleste,* de la *Hiérarchie ecclésiastique,* des *Noms divins,* de la *Théologie mystique* et une série de lettres. Surtout la théologie et le mysticisme du moyen âge se sont largement inspirés de ces écrits. — Cfr. Mgr DARBOY, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite,* traduites du grec. (Nouvelle édit., Paris, 1892.) Introd. p. CXLVIII.

[2]) *In librum Beati Dionysii de divinis nominibus commentaria.* Prologus. — Edit. Vivès. — Nous citons ce texte avec une réserve, car l'authenticité de cet opuscule est contestée.

Après avoir établi que la bonté est le premier des attributs divins, et le principe de toutes choses (§ 1 à 4); après avoir montré que Dieu est la lumière intellectuelle et le soleil des esprits (§§ 5, 6); l'auteur, dans le langage mystique qu'il affectionne, décrit en ces termes la beauté divine [1]:

" Nos théologiens sacrés, en célébrant l'infiniment bon, disent encore qu'il est beau et la beauté même, qu'il est la dilection et le bien-aimé: et ils lui donnent tous les autres noms qui peuvent convenir à la beauté pleine de charmes et mère des choses gracieuses. Or, le beau et la beauté se confondent dans cette cause qui résume tout en sa puissante unité, et se distinguent, au contraire, chez le reste des êtres, en quelque chose qui reçoit et en quelque chose qui est reçu. Voilà pourquoi, dans le fini, nous nommons beau ce qui participe à la beauté, et nous nommons beauté ce vestige imprimé sur la créature par le principe qui fait toutes choses belles. Mais l'infini est appelé beauté, parce que tous les êtres, chacun à sa manière. empruntent de lui leur beauté ; *parce qu'il crée en eux l'harmonie des proportions et le resplendissement* [2]), leur versant, comme un flot de lumière, les radieuses émanations de sa beauté originale et féconde ; parce qu'il appelle tout à lui (ce que les Grecs marquent bien en dérivant καλὸς, beau, de καλέω, j'appelle,) et qu'en son sein il ressemble tout en tout. Et il est à la fois appelé beau, parce qu'il a une beauté absolue, suréminente et radicalement immuable. qui ne peut commencer ni finir, qui ne peut augmenter ni décroître: une beauté où nulle laideur ne se mêle, que nulle altération n'atteint, parfaite sous tous les aspects, pour tous les pays aux yeux de tous les hommes; parce que de lui-même et en son essence, il a une beauté qui ne résulte pas de la variété ; parce qu'il a excellemment

[1]) Nous citons d'après la traduction de Mgr Darboy.

[2]) Nous nous écartons ici de la traduction de Mgr Darboy. Celle-ci porte : parce qu'il crée en eux l'harmonie des proportions et *les charmes éblouissants.* Voici le texte grec (édit. Migne, Patrol. Grecque t. III). τὸ δὲ ὑπερούσιον καλὸν κάλλος μὲν λέγεται διὰ τὴν ἀπ' αὐτοῦ πᾶσι τοῖς οὖσι μεταδιδομένην οἰκείως ἑκάστῳ καλλονήν, καὶ ὡς τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλάιας αἴτιον. Le terme ἀγλαια signifie *éclat, resplendissement,* tandis que l'expression *charmes éblouissants* implique, outre l'idée d'éclat, celle de plaisir ressenti. (v. p. l.) Migne traduit fort imparfaitement les mots εὐαρμοστια et ἀγλαια par *pulchritudo* et *venustas.* Bien plus conformes au texte sont les termes dont se sert saint Thomas : *Consonantia* ou *proportio* et *claritas.*

et avec antériorité le fonds inépuisable d'où émane tout ce qui est beau. Effectivement, la beauté et les choses belles préexistent comme dans leur cause, en la simplicité et en l'unité de cette nature si éminemment riche. C'est d'elle que tous les êtres ont reçu la beauté dont ils sont susceptibles ; c'est par elle que tous se coordonnent, sympathisent et s'allient ; c'est en elle que tous ne font qu'un. Elle est leur principe, car elle les produit, les meut et les conserve par amour pour leur beauté relative. Elle est leur fin et ils ont été conçus sur ce type sublime. Aussi le bon et le beau sont identiques, toutes choses aspirant avec égale force vers l'un et l'autre, et n'y ayant rien en réalité qui ne participe de l'un et de l'autre. Même, j'oserai bien dire qu'on trouve du beau et du bon jusque dans le non-être ; aussi quand la théologie désigne excellemment Dieu par une sublime et universelle négation, cette négation est chose bonne et belle. Le bon et le beau, essentielle unité, est donc la cause générale de toutes les choses belles et bonnes... „

Deux idées ont frappé saint Thomas dans ce paragraphe.

C'est d'abord le parallèle général du beau et du bien et leur fusion intime dans l'Infini. Il faut se reporter à cet endroit de saint Denys pour comprendre avec quelle ardeur le Docteur angélique a scruté les rapports du beau et du bien. S'il s'est moins empressé de rapprocher le beau et le vrai, malgré les nombreux points de contact qui surgissent entre ces deux notions dans son système esthétique, le silence de l'Aréopagite en est, croyons-nous, la cause principale.

La seconde idée que saint Thomas va reprendre jaillit d'une phrase incidente ainsi conçue : « Mais l'infini est appelé beauté, parce que tous les êtres, chacun à sa manière, empruntent de lui leur beauté, parce qu'il crée en eux l'*harmonie des proportions et le resplendissement.* » [1])

C'est autour de ce texte, dont l'importance est capitale, que

[1]) Nous avons cité le texte grec dans la note précédente. Voici la traduction latine insérée en tête du *Commentaire des Noms divins,* attribué à saint Thomas " Supersubstantiale vero pulchrum pulchritudo quidem dicitur, propter traditam ab ipso omnibus existentibus juxta proprietatem uniuscujusque pulchritudinem et *sicut universorum consonantiæ et claritatis causa.* „

saint Thomas fait pivoter pour ainsi dire toute sa théorie du beau objectif.

« *Sicut accipi potest ex verbis Dionysii* (de div. nom. cap. IV. p. 1. lect. 5 et 6) *ad rationem pulcri sive decori concurrit et claritas et proportio* » [1]). La proportion et la splendeur deviennent pour saint Thomas les élements objectifs de la beauté. En divers passages, il ajoute une troisième condition aux deux premières : l'intégrité (*integritas* [2]) qu'il appelle aussi la grandeur (*magnitudo* [3]). Il nous dit lui-même dans quel endroit de l'Ethique d'Aristote (Chap. VI, l. IV), il a trouvé cette idée que la grandeur résultant de l'intégrité de l'être est un attribut de la beauté « *dicit (Philosophus) quod pulcritudo non est nisi in magno corpore; unde parvi homines possunt dici commensurati et formosi, sed non pulchri.* » [4])

Nous nous proposons de suivre le Docteur angélique dans les développements qu'il a donnés à ces deux thèses esthétiques greffées sur le texte de saint Denys : l'une vise les rapports généraux du beau et du bien; l'autre est la théorie du resplendissement du beau que saint Thomas mène toujours de front avec celle de la *proportio debita*, et quelquefois avec la doctrine aristotélicienne de la *magnitudo* ou de l'intégrité.

C'est cette dernière théorie que nous étudierons d'abord. Saint Thomas a fait sienne la doctrine de la *claritas pulcri;* mais il l'interprète dans un sens que n'a point soupçonné celui dont il se réclame; il la met en connexion étroite avec ce qu'il a écrit de plus original en esthétique et lui donne ainsi le cachet de la personnalité.

[1]) *S. Theol.*, 2ª 2ᵉ, q. 145, a. 2. c. — Cfr. *ibid.*, q. 142, a. 4 et q. 180 a. 2 ad. 3. — 1ª. q. 39, a. 8. c. — *In l. I Sentent.*, Dist. XXXI q. 2. a. 1 etc., etc.

[2]) *S. Theol.* 1ª, q. 39, a. 8. c.

[3]) *In l. I Sent.*, Dist. XXXI, q. 2, a. 1, c.

[4]) *Ibid.*

I.

LE RESPLENDISSEMENT DU BEAU.

Ce n'est pas dans les traités de saint Denys que nous voyons apparaître pour la première fois la théorie de la *claritas pulcri*. Condensée dans une formule concise, que saint Thomas a pu lire aussi bien dans les écrits de Cicéron que dans ceux de saint Augustin, cette théorie a une histoire plusieurs fois séculaire. Elle apparaît au berceau même de la philosophie grecque, pour traduire un sentiment esthétique profondément ancré dans l'esprit populaire; les générations la lèguent aux générations, et de Socrate à saint Thomas elle peut revendiquer pour elle une tradition continue.

Ce n'est pas à dire qu'elle se retrouve partout identique. Elle est emportée par le mouvement des idées; elle s'adapte aux systèmes généraux, et suit assez exactement la lente transformation qui travaille l'esthétique pendant l'antiquité et les premiers siècles du moyen âge.

Si nous nous en tenons aux grandes lignes de son histoire, la théorie de l'éclat du beau revêt dans la philosophie grecque deux acceptions principales que nous préciserons d'abord. Saint Thomas en proposa une troisième, plus compréhensive, plus profonde, celle qui vint donner au problème esthétique une solution décisive, et dont les influences dominent toute l'esthétique moderne.

* * *

Au début du chapitre 10 du livre III de ses *Mémorables*, Xénophon met en scène Socrate et le peintre Parrhasius. Penché sur l'épaule de l'artiste, le philosophe regarde d'un œil ironique le portrait qu'il achève, et, faisant allusion à la théorie courante de l'antiquité sur la nature de l'art, il l'interrompt avec le sourire complaisant de l'homme sûr de lui-même.

— Vous dites, mon cher Parrhasius, que l'art n'est qu'une imitation. « Mais quoi ! ce qu'il y a de plus attrayant, de plus ravissant, de plus aimable, de plus désirable, de plus séduisant, l'expression morale de l'âme, vous ne l'imitez point ? Ou bien est-elle inimitable ?

— Mais le moyen, Socrate, de l'imiter ? » répond l'artiste embarassé ? « Car peut-on bien imiter ce qui ne possède ni *proportion ni couleur ?* » ὃ μήτε συμμετρίαν μήτε χρῶμα... ἔχει.

La proportion et la couleur ne sont pas seulement aux yeux de Parrhasius les conditions de l'imitabilité des choses, mais ultérieurement et surtout les éléments de leur beauté. La philosophie grecque ne fait que traduire cette conviction artistique et populaire quand elle définit dans ses théories esthétiques le rôle de la proportion et de la couleur.

En ce qui concerne la *proportion* des parties, et l'*ordre* qui en résulte, on sait la valeur esthétique prépondérante que Platon et Aristote lui accordent. L'analyse métaphysique du concept d'ordre résume, peut-on dire, toute leur théorie sur la nature du beau.

« La mesure et la proportion, dit le Philèbe, sont les éléments de la beauté » et elles trouvent dans la figure géométrique leur manifestation la plus claire. Pour que dans ses entrailles les plus profondes, le monde matériel porte l'empreinte de la beauté, Platon réduit les atomes irréductibles de l'air, du feu, de l'eau et de la terre à des figures planes et régulières. Les trois premiers corps ont pour forme génératrice commune un triangle rectangle scalène dont l'hypoténuse a le double du plus petit côté. Cette théorie cosmologique a son fondement dans une conception *a priori*, car Platon nous avertit lui-même qu'il choisit ces rapports parce qu'ils sont les plus harmonieux ; partant « les plus beaux » [1]).

Aristote a repris les vues de son maître sur le beau objectif ; il s'est borné à insister sur la *grandeur* comme un autre

[1]) *Timée*, XX et suiv.

élément de la beauté qu'il faut ajouter à l'ordre. τὸ γάρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει (Poét. VII). Le beau consiste dans l'ordre uni à la grandeur.

On peut dire que l'antiquité, le moyen âge, et l'époque moderne ont recueilli ces enseignements sur la signification esthétique de l'ordre; aujourd'hui encore ils retentissent à travers les siècles comme la voix sonore de la vérité.

Nous devons étudier plus attentivement l'autre condition dont Parrhasius nous parle, à savoir la couleur.

Et d'abord, dans la conception grecque, la couleur est-elle *essentielle* à la beauté, au même titre que la proportion?

Platon ne parle pas de la couleur comme d'une condition indispensable au beau. S'il insiste sur la beauté d'une couleur uniforme — le blanc uni, par exemple [1]), — c'est qu'il y découvre une image très appréciable de l'*unité* — une entité qui, conformément à la métaphysique platonicienne, habite les sphères du monde suprasensible.

Cependant, quand Parrhasius nous dit qu'une toile est belle par les nuances de ses couleurs autant que par les proportions de l'objet qu'elle représente, il n'en exprime pas moins un sentiment universel, puisque deux siècles plus tard, nous retrouvons dans la bouche des stoïciens et des éclectiques cette même association de la proportion et du coloris. C'est Cicéron qui nous apprendra la portée exacte de la formule que nous avons rencontrée chez Xénophon.

L'œil humain a horreur des ténèbres; il est fait pour la lumière et la lumière lui plait. Ceux qui ont visité la grotte de Han se rappellent comme un des plus charmants épisodes de cette excursion dans les souterrains le saisissant effet du jour au sortir de la Lesse. Après avoir marché dans une demi-obscurité pendant trois heures, le voyageur brusquement, au

[1]) Kant reprendra cette idée.

coude de la rivière, dans l'encadrement noir de la roche, voit ruisseler un rayon de lumière, étincelant comme une pierrerie, mais si doux et si limpide que la vue s'y arrête reposée et ravie.

Après le simple jeu de lumière, que dire de la couleur ? Il suffit d'avoir vu quelques toiles de Rubens ou de Michel-Ange pour avoir goûté le plaisir des carnations vivantes ou des coloris moëlleux.

Or, — Cicéron le dit très bien — c'est l'idée de *charme*, de *délectation (suavitas coloris)* que traduit cet apophtegme grec : la beauté consiste dans la proportion et la couleur. « *Et, ut corporis est quædam apta figura membrorum, cum coloris quadam suavitate, eaque dicitur pulchritudo ; sic in animo, opinionumque judiciorumque æquabilitas et constantia, cum firmitate quadam et stabilitate virtutem subsequens, aut virtutis vim ipsam continens, pulchritudo vocatur* » [1]. Pour comprendre Cicéron, songez à l'éclat de ces teints épanouis et empourprés sous lesquels on sent couler, comme une sève de santé, les chaudes effluves du sang. Ce coloris brillant déposé sur des membres bien proportionés constitue la beauté du corps humain — et, on peut dire, du corps en général.

Notons que la thèse du philosophe romain ne se rapporte qu'au monde sensible. Nous ne retrouvons point *le charme de de la couleur* dans la beauté spirituelle que Cicéron met en parallèle avec la beauté corporelle. Évidemment, il s'agit ici de couleurs que nos yeux voient et dont le chatoiement nous plaît *(suavitas coloris)*. En d'autres termes, la couleur est cet accident extrinsèque qui court à la surface des choses. Ni pour Parrhasius ni pour Cicéron il n'est question de quelque détermination intrinsèque, dont la couleur serait en quelque sorte l'emblème.

[1]) Cicéron, *Tusculanes*, L. IV, c. 13. Cicéron reprend ici la pensée familière aux Stoïciens que la santé de l'âme est semblable à celle du corps. — Cfr. Stobée. *Eclog. Ethic.* p. 168.

Chez saint Augustin, qui s'inspire de la même pensée stoïcienne, la formule dont nous poursuivons l'histoire paraît non moins restreinte au sens littéral. « *Omnis enim corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate* ». Toute la beauté des corps consiste dans l'ordonnancement des parties relevé par un certain charme de la couleur. Et un peu plus loin, en parlant du resplendissement dont brillera le corps humain au glorieux jour de la résurrection, il ajoute. « *Coloris porro suavitas quanta erit, ubi justi fulgebunt sicut sol in regno Patris sui* » [1]).

Bref, quand la philosophie ancienne parle de la couleur comme d'un élément du beau, elle vise le charme que nous éprouvons à regarder des choses coloriées.

Ces remarques paraîtront banales peut-être devant la clarté des textes et l'évidence de la pensée. Il convenait cependant de bien fixer la signification de cette première thèse esthétique ; car la philosophie grecque elle-même, à son déclin, assignera à la lumière et à la couleur un rôle différent dans la théorie du beau.

* * *

Cette innovation est l'œuvre de la philosophie néo-platonicienne, la grande héritière de l'esprit grec à l'époque de décadence. La théorie du beau, telle qu'elle se profile dans les *Ennéades* de Plotin, marque une importante évolution dans le mouvement des idées esthétiques [2]).

Dès le début de son traité sur le Beau *(Ennéade* I, l.VI, § 1), Plotin veut briser avec les cadres traditionnels; il prend des allures aggressives et fait le procès à la formule stoïcienne de la beauté : « Est-ce comme tous le répètent, *la proportion des parties*, relativement les unes aux autres et relativement

[1]) *De civit. Dei,* XXII, 19.

[2]) On peut dire que toute la philosophie néo-platonicienne se résume dans Plotin. Ses successeurs n'ont fait que des compilations *méthodiques* des *Ennéades.*

à l'ensemble, *jointe à la grâce des couleurs*, qui constitue la beauté quand elle s'adresse à la vue ? » Non, répond le novateur. « Dans ce cas, la beauté des corps en général consistant dans la symétrie et la juste proportion de leurs parties, elle ne saurait se trouver dans rien de simple, elle ne peut nécessairement apparaître que dans le composé » [1]).

Nous regrettons de ne pouvoir suivre Plotin dans le développement de ce requisitoire. Il se résume assez exactement dans cette pensée de Hegél qu'il ne faut pas se borner à observer la *forme* du beau, mais qu'il faut pénétrer son *contenu* même. Plotin voit large ; pour lui le domaine du beau est vaste comme celui de l'être. Tout être, dit-il, a reçu en partage l'attribut de la beauté dans la mesure même où il a reçu la réalité. Le beau est un transcendantal ; le principe de l'être est en même temps le principe de sa beauté.

Après ces critiques, Plotin s'élèvera, semble-t-il, contre le second terme de la formule stoïcienne : « la grâce des couleurs ». Il n'en fait rien. Bien au contraire, la lumière et la couleur occupent une place prépondérante dans sa conception esthétique, mais il en parle dans un sens que n'auraient saisi ni Parrhasius ni Cicéron.

Pour le comprendre, il faut rappeler les grandes lignes de sa métaphysique, car la théorie que nous devons exposer en est une étroite dépendance.

Au sommet du panthéisme néo-platonicien trône une essence vide comme une abstraction, appelée tantôt *l'Un*, *le Premier*, tantôt le *Bien*. Son inaltérable puissance génératrice donne naissance au monde intelligible comme au monde sensible. Les choses découlent les unes des autres suivant un processus de déchéance dont le fonctionnement est un des singularités du système alexandrin ; en vertu de ce processus le principe engendré est toujours inférieur au principe géné-

[1]) Nous citons d'après la traduction des *Ennéades* par M. Bouillet (Paris, 1857)

rateur. De l'essence suprême (l'*Un*, le *Bien*) jaillit d'abord l'*Intelligence* (νοῦς) et de celle-ci dérive l'*âme du monde*. L'âme du monde n'est pas seulement le principe de la force propre à chaque substance naturelle, elle donne aussi naissance à la matière, le *non-être*, que Plotin identifie avec le mal et le laid : les choses sensibles résultent ainsi d'un alliage, dans lequel une activité de l'âme du monde, la forme (εἶδος) vient compénétrer, vaincre la matière[1]). Ainsi le monde phénoménal n'est qu'un jet momentané de la vie unique qui s'échappe en flots intarrissables du sein de l'essence souveraine, et descend, par cascades, tous les échelons de la réalité.

A cette hiérarchie de l'être correspond adéquatement une hiérarchie de la beauté : Tout ce qui est, est bon et beau dans la mesure où il est ; l'optimisme esthétique est pour Plotin le corollaire de l'optimisme métaphysique.

Or, pour expliquer la marche descendante du Bien, Plotin s'est emparé d'une comparaison dont Platon est l'auteur. Le sixième livre de la *République* nous apprend que l'idée du Bien occupe dans le monde intelligible la place que le soleil occupe dans le monde visible. L'un éclaire le monde des essences comme l'autre éclaire celui des phénomènes. Plotin explique la diffusion panthéistique du Bien en la comparant à la diffusion de la lumière. L'Un, le Bien, sans rien perdre de son immutabilité, s'*éclaire*, *resplendit*. Il devient l'intelligence (νοῦς) ; les idées exemplaires sont les rayons de ce phare central et les existences ephémères n'en sont que le reflet. De même que l'image d'un objet disparaît dans un miroir dès que l'objet se retire, de même les choses sensibles s'évanouiraient si elles étaient soustraites un instant à l'influence des idées qui les éclairent [2]).

[1] Pour Plotin, comme pour Platon, le non-être ou la matière est le lieu vide, réceptacle des choses. Cfr. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3², p. 544 et suiv.

[2]) Cette idée est familière à Plotin. V. p. ex., *Ennéade* I, 8 § 14 ; III, 6, §§ 7 et 13, etc.

L'idée de lumière a hanté le cerveau de Plotin, et, chose étrange, le philosophe alexandrin ne lui donne pas seulement la valeur d'une *comparaison ;* à un moment donné, grâce à une transposition, il l'*identifie* avec le bien. *Le bien, l'être n'est plus seulement semblable à la lumière, il est la lumière même.*

Et puisque tout être est beau en tant qu'être, les notions : *être, beau, bien, lumière* sont convertibles.

On comprend dès lors le rôle que la lumière joue dans l'esthétique de Plotin. Elle vise une réalité purement objective, ce qui se conçoit aisément dans un système où l'esthétique est un membre de la métaphysique. « Tout brille dans le monde intelligible et, en couvrant de splendeur ceux qui le contemplent, les fait paraître beaux eux-mêmes. Ainsi, des hommes qui ont gravi une haute montagne brillent tout à coup au sommet, de la couleur dorée refletée par le sol. Or, la couleur qui revêt le monde intelligible c'est la beauté qui s'y épanouit dans sa fleur, ou plutôt, *tout est couleur, tout est beauté dans ses profondeurs les plus intimes* » [1]).

Conformément à cette pensée fondamentale, dans le monde sensible les corps qui ont le plus de lumière ont aussi le plus de beauté «... la beauté de la couleur, quoique simple par sa forme, soumet à son empire les ténèbres de la matière, par la présence de la lumière, qui est une chose incorporelle, une raison, une forme. »

Le plus beau corps est le *feu.* « Voilà encore pourquoi le feu est supérieur en beauté à tous les autres corps : c'est qu'il joue à l'égard des autres éléments le rôle de forme ; il occupe les régions les plus élevées ; il est le plus subtil des corps, parce qu'il est celui qui se rapproche le plus des êtres incorporels; c'est encore le seul qui, sans se laisser pénétrer par les autres corps, les pénètre tous ; il leur communique la chaleur sans se refroidir ; il possède la couleur par son essence même,

1) *Enn.* V, 8. § 10.

et c'est lui qui la communique aux autres; il brille, il resplendit parce qu'il est une forme. Le corps où il ne domine pas, n'offrant qu'une teinte décolorée, n'est plus beau, parce qu'il ne participe pas à toute la forme de la couleur » [1]).

Nous verrons plus loin combien cette idée est outrée, quand nous étudierons avec saint Thomas les lois psychologiques de la perception du beau.

Résumons-nous et concluons. A la différence des doctrines professées jusque-là par les écoles esthétiques de la Grèce :

1) la lumière et la couleur ne sont pas seulement celles que voient les yeux du corps dans le monde sensible. Au-dessus d'elles Plotin admet une lumière et une couleur intelligibles « couvrant de splendeur ceux qui la contemplent. »

2) la lumière n'est pas cet accident extrinsèque qui s'étend à la surface des choses sans atteindre leur fonds constitutif. Elle est la substance même. Ce n'est pas le Beau comme tel qui s'illumine ; c'est le Bien, en un mot c'est l'Etre dans la rayonnante diffusion de lui-même.

*
* *

Plotin n'a pas été le familier des scolastiques. Mais on croit communément qu'ils ont connu les spéculations alexandrines par l'intermédiaire de saint Denys l'Aréopagite.

Il est certain que les doctrines alexandrines se sont infiltrées dans plus d'un ouvrage de la littérature patristique. Témoin ce texte de saint Basile qu'on peut rapprocher du passage des *Ennéades* cité plus haut : « Si c'est la proportion des parties relativement les unes aux autres, jointe à la grâce des couleurs qui constitue la beauté dans le corps, comment retrouver l'essence de la beauté dans la lumière, qui est simple de sa nature et composée de parties semblables ? » [2])

[1]) I, 6. § 3.
[2]) *Hexaméron*, II. § 7. T. I. p. 19-20 édit. Garnier.

Les traités que le moyen âge a vénérés sous le nom de saint Denys sont-ils l'œuvre du glorieux disciple de saint Paul, membre de l'Aréopage, ou ne sont-ils qu'une compilation alexandrine adaptée au christianisme par quelque disciple de Plotin ou de Proclus? La controverse est séculaire, et bien que la critique moderne soit presque unanime à attribuer les traités en question à quelque Pseudo-Denys, on peut se demander si cette attribution est définitive et péremptoire.

Quoiqu'il en soit, ceux qui revendiquent pour saint Denys la propriété de ces ouvrages [1]) comme ceux qui la lui contestent sont d'accord pour affirmer la ressemblance indéniable entre les doctrines qu'ils contiennent et les théories des néo-platoniciens.

Nous l'avons vu, saint Denys parle de la lumière du beau. Au chapitre 4 § 7 des *Noms divins*, il rappelle expressément une formule qui nous est familière « que le beau réside dans le resplendissement et la proportion des parties ». Mais dans quel sens saint Denys parle-t-il de la valeur esthétique de la lumière? Entend-il par là avec les stoïciens le plaisir de l'œil à la vue des couleurs, ou plutôt s'agit-il chez lui, comme chez les alexandrins, d'une signification à la fois plus vaste et plus profonde? Ce qui nous porterait à adopter cette seconde manière de voir c'est que dans les *noms divins* le beau est synonyme de bien et que son extension est large comme celle de l'être. « Aussi le bon et le beau sont identiques, toutes choses aspirant avec égale force vers l'un et l'autre, et n'y ayant rien en réalité qui ne participe de l'un et de l'autre. » La lumière sur laquelle saint Denys s'étend avec une prolixité toute alexandrine [2]) est l'image de la bonté. « Car la lumière

[1]) Mgr Darboy, *op. cit.* Introduct. p. xx.

[2]) Les termes ἀγλαια, ἐπιλαμπειν reviennent à chaque page sous la plume de saint Denys. C'est l'emploi fréquent du mot ἀγλαια qui a fait dire à Creuzer (dans son édition *de pulcro* de Plotin p. 334, note) que saint Denys est le singe de Plotin.

vient du bon, et elle est une figure de la bonté; et le bon pourrait se nommer lumière, l'archétype pouvant être désigné par son image » [2]).

Mais qu'importe tout cela dans la question qui nous occupe, puisque la théorie de la clarté ou de la lumière du beau reçoit dans l'esthétique thomiste un sens profondément différent de celui que lui donne l'antiquité. Saint Thomas reprend une formule, un mot, *claritas pulcri*, mais ce mot se transforme sous sa plume, il traduit des idées nouvelles. Après le travail préliminaire que nous venons de faire, il ne sera pas difficile de montrer la supériorité du docteur angélique sur la philosophie ancienne.

M. De Wulf.

(à suivre.)

[1]) *Noms divins*, Ch. IV § 4.

Mélanges et Documents.

III.

La localisation du sens musculaire.

On n'était pas fixé jusqu'à présent sur le siège précis du sens musculaire dans l'écorce cérébrale.

Les physiologistes se demandaient si les centres de la sensibilité musculaire se confondent avec les centres psycho-moteurs ou s'ils ont une localisation distincte.

L'observation que nous allons reproduire d'après le Dr Allen Starr, de New-York [1]), tend à prouver que c'est cette seconde hypothèse qui est la vraie.

C'est un fait bien connu, écrit Allen Starr, que des troubles du sens musculaire peuvent avoir pour cause des lésions siégeant dans différentes parties du systéme nerveux. Ainsi, l'ataxie, c'est-à-dire l'incoordination des mouvements, peut tenir uniquement à un manque d'appréciation des impressions du sens musculaire, sans que les muscles soient le moins du monde paralysés. Tantôt la cause nerveuse de l'ataxie a son siège dans les nerfs périphériques ; tantôt l'affection est localisée dans les cordons postérieurs de la moelle épinière, comme dans l'ataxie locomotrice; tantôt c'est le lemniscus qui est atteint ou son rayonnement dans la capsule interne ou au-delà ; tantôt, enfin, il s'agit d'une affection générale, diffuse, de l'écorce cérébrale, comme dans le cas de paralysie générale progressive. Il est donc évident que n'importe quel trouble affectant le trajet des fibres sensitives du sens musculaire, depuis les muscles jusqu'à l'écorce cérébrale, peut avoir pour effet un trouble correspondant dans le pouvoir de coordination des mouvements.

1) *Psychological Review*, vol. II, n. 1. Janv. 1895, p. 33.

Jusqu'ici les faits manquaient pour déterminer le point d'aboutissement de ce trajet de fibres et le siège exact du sens musculaire dans le cortex. Aussi l'observation qui va suivre est-elle d'une très-grande importance. Elle prouve qu'il est possible de subir une perte complète du sens musculaire à la suite d'une lésion limitée de l'écorce cérébrale, sans qu'il y ait atteinte simultanée de la sensibilité tactile ou de la puissance motrice; elle localise le centre du sens musculaire de la main dans la région pariétale.

Le cas présente un ensemble de faits fort semblables aux résultats d'une expérience de physiologie; le voici, d'ailleurs:

Un jeune homme qui souffrait d'un violent mal de tête, entra au Presbyterian Hospital. La douleur avait son siège à gauche et un peu derrière le vertex ; le malade souffrait aussi d'épilepsie. Il avait joui d'une excellente santé jusqu'à l'âge de cinq ans; il fit alors une chute grave sur la tête, et il s'ensuivit un état d'inconscience qui dura plusieurs heures. Depuis lors, il n'avait plus jamais recouvré le complet équilibre de ses facultés. Il avait paru d'une vive intelligence à l'école; il était appliqué, mais il cédait facilement à des mouvements de colère et à toutes sortes d'émotions ou de passions; sa mémoire était bonne, mais son attention ne pouvait se soutenir. A l'âge de seize ans il fit une nouvelle chute sur la tête, suivie aussi d'inconscience, et depuis lors les symptomes de son état pathologique s'accentuèrent. Le mal de tête était très intense, absolument constant et sujet à de brusques aggravations.

Lorsque la douleur devenait excessive, le jeune homme cédait à des excès de maniaque extravagant, son langage ne connaissait pas de retenue; il se livrait à des actes de violence sur les membres de sa famille et sur ses gardiens. Ses accès se suivaient à de courts intervalles, à moins qu'on ne les retardât par l'emploi du bromure de potassium; et encore, malgré le traitement, revenaient-ils toutes les trois ou quatre semaines. L'attaque terminée, il n'avait pas le moindre souvenir de ce qui s'était passé, et maintes fois pendant l'attaque, il resta dans un état inconscient, et après, dormit d'un profond sommeil; il n'eut jamais de convulsions.

Cet état avait duré cinq ans, lorsque le jeune homme vint à l'hôpital. Ses attaques furent considérées comme de nature épileptique. Le fait qu'elles s'étaient produites après une chute sur la tête, et que le patient éprouvait sans cesse une vive douleur au siège de la lésion, donna l'idée d'y chercher remède par la trépanation.

Le Dr Mc. Cosh, chirurgien au " Presbyterian Hospital " l'opéra et

trouva une petite tumeur vasculaire située à la surface du cerveau et présentant un diamètre d'environ trois quarts de pouce. On enleva la tumeur, sans lésion apparente aucune de la surface du cerveau. Celui-ci fut sondé au moyen d'une aiguille qu'on y enfonça dans trois directions, à l'effet de s'assurer s'il n'y avait pas une collection liquide formée sous la surface; on n'en trouva point. Le jeune homme se remit très vite de cette opération, si bien que dix jours après il ne s'en ressentait plus du tout; mais on constata, aussitôt après l'opération, qu'il avait perdu le sens musculaire dans la main et dans l'avant-bras, à partir du coude, du côté droit.

On s'en aperçut à la gaucherie exceptionnelle des mouvements de la main et du bras. Toute tentative de saisir en main un crayon ou un verre d'eau ou de ramasser une aiguille aboutissait à des mouvements exagérés et irréguliers, sans que le sujet parvînt, même en s'aidant de la vue, à effectuer le mouvement tenté. Lorsqu'on lui enjoignait de placer le doigt sur son nez, les yeux fermés, il n'y réussissait point; le doigt se portait tantôt à côté, tantôt au-dessus de la tête; en fait, le malade avait perdu la direction des mouvements de la main. Cependant, la force brute de la main était conservée intégralement et plus grande à droite qu'à gauche; l'incorrection des mouvements n'était donc nullement due à un état paralytique. Lorsqu'il avait les yeux fermés, il était absolument incapable de dire quelle position on avait donnée à ses doigts ou à sa main. il ne savait pas si sa main droite était ouverte ou fermée; lorsqu'on lui plaçait la main et les doigts dans une certaine position, et qu'on lui demandait de placer l'autre main dans la même position, il était absolument incapable de le faire, les yeux fermés; il ne pouvait pas évaluer à beaucoup près, de la main droite, des poids différents, tandis qu'il les appréciait aisément de la main gauche. Il était évident que ses tâtonnements provenaient en grande partie de l'impossibilité où il était de mesurer l'effort nécessaire pour exécuter ses mouvements. Pendant ce temps, le sens tactile, le sens de la température et celui de la douleur étaient dans les conditions parfaitement normales. Il n'y avait de trouble d'aucun genre à la figure ni à la jambe.

L'état que nous venons de décrire commença à disparaître environ trois semaines après l'opération, et au bout de trois mois le sujet avait recouvré complètement son sens musculaire. Il était donc évident que cet état pathologique avait été déterminé par une petite lésion cérébrale que la nature avait réparée dans la suite. On put déterminer exactement le siège de la lésion : il était situé environ

deux pouces en arrière du sillon de Rolando, un pouce et demi à gauche de la ligne médiane, à peu près au point de jonction des lobules pariétaux supérieur et inférieur.

De cette observation il semble résulter : d'abord, que les centres du sens musculaire ont une localisation distincte de celle du sens tactile, du sens de la douleur et du sens de la température, ainsi que des centres moteurs ; en second lieu, qu'ils sont situés juste derrière la zône motrice dans la région pariétale du cerveau.

D. Mercier.

IV.

PROGRAMME DU COURS DE COSMOLOGIE

professé par M. NYS *

(SECOND SEMESTRE).

1re PARTIE. — Les causes constitutives du monde animé.

CHAPITRE PREMIER : LE MÉCANISME OU L'ATOMISME PHILOSOPHIQUE.

CHAPITRE DEUXIÈME : L'HYPOTHÈSE SCOLASTIQUE.

ART. 1er — *Exposé de l'hypothèse scolastique.*

Coup d'œil sur l'histoire de l'hypothèse scolastique. Aristote; l'école péripatéticienne : Théophraste, Simplicius, Philoponus; l'école néoplatonicienne : Plotin; les Pères de l'Église : Origène, S. Augustin; Scot Erigène, Boëce, S. Anselme; au XIIIe siècle, découverte de la Physique et de la Métaphysique d'Aristote ; la théorie scolastique sur l'essence des corps est vivement discutée et trouve d'ardents défenseurs dans Robert de Lincoln, Albert-le-Grand, Roger Bacon, S. Thomas, S. Bonaventure, Henri de Gand, Scot; au XVIe siècle, Suarez, Cajetan, Toletus lui donnent un accroissement de vitalité — Au XVIIe siècle commence la période de décadence ; causes de cet abandon progressif. — Restauration de la philosophie traditionnelle par Léon XIII.

Propositions fondamentales de la théorie scolastique sur la nature des corps. Corollaire de cette théorie : la transformation substantielle et la composition des corps de deux principes constitutifs, matière première et forme substantielle.

* V. la livraison de janvier, p. 100.

La matière première. Sens de ce terme dans le langage courant. — Sens philosophique. — Analogie. — Caractères de la matière première. — En quel sens elle est le substrat réceptif de toutes les formes essentielles.Quelle connaissance l'esprit humain peut en avoir?

La forme substantielle. Significations diverses de ce terme " forme „; notion philosophique. — Analogie. — Caractères de la forme substantielle. — Ses relations avec la matière première. — Hiérarchie des formes essentielles. — Peut-il y avoir plusieurs formes dans un même être? Les formes sont-elles simples ou composées, divisibles ou indivisibles? Examen de cette question dans le monde minéral, végétal et animal.

Le composé substantiel. Rôle des deux parties constitutives dans le composé substantiel. — Comment forment-elles une essence douée d'une véritable unité, un être substantiel?

Les propriétés des substances corporelles. Accidents contingents et accidents nécessaires ou propriétés. Lien nécessaire entre les propriétés et la substance. — Raison immédiate de ce lien, théorie de l'émanation, raison éloignée. — Lien de parenté entre les diverses propriétés des corps et les parties de l'essence corporelle : quantité et étendue, poids du corps, puissances actives.

La propriété primaire des corps ou la quantité.

Définition de la quantité d'après Aristote. — Justification de cette définition. Division de la quantité. Quantité continue permanente : le continu ne peut être formé de parties inétendues et indivisibles. — Solution des objections. — Le continu ne renferme pas des parties actuelles. — Solution des difficultés. La quantité est un accident réel, réellement distinct de la substance. — Quelle est l'essence de la quantité? Manière de résoudre cette question: l'essence de la quantité ne peut consister, ni 1° dans la divisibilité quantitative, ni 2° dans l'impénétrabilité, ni 3° dans la mensurabilité, ni 4° dans l'étendue dans l'espace, ni 5° dans l'ordre interne des parties présupposées existantes, ni 6° dans l'aptitude à l'étendue distincte des parties intégrantes. — L'opinion de saint Thomas semble être la seule qui sauvegarde la distinction réelle entre la quantité et la substance et qui attribue à cette propriété des corps une essence qui soit vraiment la raison dernière de tous les attributs de la quantité. — Solution des difficultés. Acceptions diverses du mot quantité dans le langage courant: quantité en musique, en prosodie, en mécanique etc.., Comment se rattachent-elles à la notion philosophique?

Impénétrabilité des corps. Opinion générale des hommes de

science. — Quelle est son essence et ses rapports avec la force de résistance ?

L'inertie des corps. Est-elle une force ?

La transformation substantielle présente une double face, production d'une substance et destruction d'une autre. On étudie chaque face en particulier.

La production des substances corporelles.

1) Circonstances accidentelles qui préparent et finalement nécessitent la production d'une substance. — Description, à l'aide de faits concrets tirés de la chimie, de toutes les altérations préalables à la réalisation d'une substance nouvelle. Pourquoi, au terme d'altérations suffisamment profondes, le corps doit-il être investi naturellement d'un principe spécifique nouveau ?

2) La génération considérée en elle-même; son caractère essentiel: rôle que joue la matière prémière dans la génération; sens de la formule de l'École " éduction des formes de la matière ".

3) La génération dans ses causes efficientes. D'où vient la forme nouvelle ? Il n'y a aucune répugnance de ce chef à en attribuer la production aux créatures. L'étude des relations que soutiennent entre eux les êtres matériels semble aussi justifier la théorie de l'École sur ce point. — La théorie générale de l'École sur le mode d'agir des substances créées soulève ici des difficultés. — Sens de cette théorie. — Preuves. Opinion de Suarez. — Difficultés qu'elle présente. La théorie du concours divin lève la difficulté. Les créatures sont causes réelles mais inadéquates dans la production d'une nouvelle substance. Justification de cette manière de voir.

La destruction des substances corporelles.

Comment se fait naturellement cette destruction. Qu'est-ce qui cause la disparition de la forme ? — Les causes qui nécessitent une forme nouvelle, nécessitent en même temps la disparition de la forme antérieure. — La nature pourvoit elle-même à ce que la matière ne soit jamais sans son acte essentiel. Les formes élémentaires restent-elles dans le composé chimique ? — Opinion commune de l'École. — Hypothèse inadmissible d'Albert-le-Grand reproduite par le P. Pesch.

Que se passe-t-il dans les accidents lors de la transformation substantielle ? — Tous les accidents nécessaires et contingents de la substance soumise à la transformation disparaissent et sont remplacés par les accidents nouveaux. Cette opinion est en harmonie parfaite avec les données scientifiques de la chimie et de la physique.

Contrôle de cette opinion dans le monde inorganique depuis les corps simples jusqu'aux substances albuminoïdes qui sont la matière prochaine des tissus organiques; contrôle dans le monde végétal et animal. Solutions des difficultés provenant de symptômes de vie persistant après la mort de l'animal.

ART. II. — *Explication des faits par l'hypothèse scolastique.*

§ I. — *Explication des faits de l'ordre chimique.*

Considérations générales sur les relations de la chimie moderne avec la physique aristotélicienne.—La chimie moderne est-elle conciliable avec les principes fondamentaux de la physique aristotélicienne? — Avantages que la science chimique procure à la cosmologie. — Nécessité d'attribuer l'individualité à l'atome des corps simples et à la molécule des composés.

Les poids atomiques.

L'échelle graduée des poids atomiques est une conséquence naturelle de la diversité spécifique des corps simples. Il en est de même de la constance de ces poids. — Raison philosophique du principe de Lavoisier sur la conservation de la masse.

L'affinité chimique.

1) Elle ne s'exerce qu'entre corps hétérogènes. — Raison ontologique de ce fait. — Nombreuses conséquences logiques de cette explication vérifiées par les faits chimiques.

2) L'affinité se manifeste comme une tendance élective ; à ce titre elle met en relief l'existence de la finalité dans le monde inorganique. — Pourquoi l'affinité des corps inorganiques est-elle soumise à des conditions diverses d'exercice ? — L'affinité élective en tant qu'expression de la finalité rend compte des caractères différentiels qui séparent les actions chimiques des actions physiques et mécaniques.

3) L'affinité considérée comme force ou énergie chimique. — Elle varie avec les espèces chimiques. — Conséquence naturelle de la diversité spécifique des corps.

La nature des êtres est le fondement de l'affinité considérée sous tous ses aspects. — De là la stabilité de ses caractères. — Examen spécial de l'affinité dans les combinaisons exothermiques et endothermiques.

L'atomicité ou valence.

L'atomicité est relative; elle dépend de la nature des corps qui

se combinent et subit l'influence des circonstances physiques dans lesquelles se passe la combinaison. — La théorie de l'Ecole rend compte de sa constance relative et de ses variations. — Raison philosophique des lois de poids. — Interprétation des composés non saturés et de la combinaison des corps saturés. Causes des grandes difficultés que rencontre la théorie scientifique moderne de l'atomicité.

La combinaison chimique.

1) La combinaison chimique considérée dans ses causes et en elle-même.

Comment le composé chimique est à tous égards la fin naturelle des éléments générateurs. Causes multiples dont dépend la nature du composé. — Harmonie parfaite entre l'influence de ces causes et le rôle de l'atomicité et de l'affinité considérées comme propriétés naturelles des corps.

L'acte essentiel de la combinaison. — Conséquences de cette théorie vérifiées par les faits. — Raison fondamentale des distinctions entre la chimie et les autres branches des sciences naturelles, entre la combinaison et le mélange.

2) La combinaison chimique considérée dans les circonstances qui l'accompagnent.

Phénomènes électriques et thermiques qui accompagnent la combinaison. Cause de ces phénomènes.—Comment ils se distinguent des mêmes phénomènes d'origine physique ou mécanique. Raison de la constance et de la spécificité de leur caractère. En quel sens ils sont la mesure de l'affinité.

3) La combinaison chimique considérée dans ses résultats.

Changement de volume qui suit la combinaison. Théorie moderne : ses difficultés. Théorie de la condensation et de la dilatation réelle. — Avantages nombreux qui en découlent pour l'interprétation des phénomènes. Accord de cette théorie avec les faits. Elle paraît indispensable pour l'interprétation de certains phénomènes. Rôle accordé à l'éther dans le changement de volume.

La décomposition chimique.

Causes et conditions de sa réalisation. Pourquoi la décomposition par la chaleur et l'électricité est elle soumise à des règles fixes ? — Accord parfait entre les faits et la théorie de l'École sur la nature du composé. — Acte essentiel de la décomposition. — Comment une même cause, par son action sur un composé substantiellement un, peut déterminer le retour des éléments à l'état de liberté.—Théories insuffisantes sur ce point. On examine spécialement la décomposition dans les corps endothermiques et exothermiques.

Conclusion. L'ordre chimique repose sur les deux propriétés fondamentales des corps, l'atomicité et l'affinité, et celles-ci dépandent essentiellement des natures.

§ II. — *Explication des faits de l'ordre physique.*

Coup d'œil d'ensemble sur les propriétés physiques des corps. — La diversité des propriétés physiques se rattache à la diversité de nature des corps. Examen spécial des faits de la cristallographie. Raison ontologique de la spécificité des formes et de leur constance.

Étude spéciale des forces physiques. — Raisons multiples qui empêchent de considérer ces forces comme des énergies simplement mécaniques. Pourquoi, malgré leur diversité spécifique, sont-elles soumises aux mêmes lois générales ? La théorie de l'École sauvegarde leur diversité spécifique et l'objectivité réelle des sensations, donne le dernier pourquoi de l'aspect mécanique qui accompagne toute activité corporelle, et indique le vice fondamental de la méthode du mécanicisme.

Rôle réel du mouvement local. Raison providentielle de l'aspect mécanique de tous les phénomènes corporels dans le monde inanimé.

Explication philosophique du principe de la conservation de l'énergie.

Conclusion générale.—L'ordre physique, l'ordre cristallographique et l'ordre chimique, d'après la cosmologie de l'École, reposent finalement sur les natures spécifiques des êtres.

Art. III.— *La théorie scolastique découle des faits et semble en être la seule théorie explicative adéquate.*

(*à suivre.*)

V.

Un examen de licencié en philosophie

Nous offrons nos sincères félicitations au R. P. Calmes qui, le 21 mars dernier, a subi avec succès la licence en philosophie thomiste. La discussion s'est engagée sur des problèmes de critériologie, de

morale et de droit social. Le R. P. Calmes a la parole élégante ; ses connaissances philosophiques sont sérieuses. En se constituant un instant l'élève de ceux dont il est devenu le collègue, il a fait preuve d'une indépendance d'esprit peu commune ; car le R. P. Calmes est lui-même professeur de philosophie au grand Séminaire de Rouen. L'Institut de philosophie se félicite de voir les doctrines thomistes rayonner de Louvain à l'étranger. [1])

M. D. W.

[1]) C'est par erreur que la liste des licenciés en philosophie publiée dans la dernière livraison (p. 104) ne mentionne pas le nom de M. A. Van de Vyvere qui a subi la licence le 20 janvier 1893.

Comptes-Rendus

Dr Alois Otten. — *Einleitung in die Geschichte der Philosophie. — Die Gottesidee, die leitende Idee in der Entwicklung der griechischen Philosophie. (Paderborn 1895).*

Ce livre n'est pas ce que son premier titre semble annoncer. L'auteur n'aborde pas des considérations générales sur l'histoire de la philosophie ; mais, s'attachant à un mouvement d'idées, il montre que la préoccupation fondamentale de la philosophie grecque est l'élaboration lente de l'idée de Dieu.

D'après le docteur Otten, les doctrines religieuses, qui apparaissent au berceau de toutes les civilisations, exercent leur influence sur tout le développement du savoir humain. Leur infiltration est surtout sensible en philosophie, puisque Dieu est à la fois l'objet le plus important des recherches philosophiques et l'objet principal des croyances religieuses. (Introd. p. 3). L'auteur applique cette théorie générale à la philosophie grecque. A ses débuts, la philosophie grecque s'inspire d'une tradition religieuse qui lui a livré, défigurées et presque méconnaissables, quelques données de la révélation primitive. Son développement se résume dans un vigoureux effort pour dépouiller l'élément rationnel et vrai de la mythologie fantaisiste qui la défigure. (p. 6).

L'ouvrage contient deux parties : dans la première partie l'auteur jette un coup d'œil rapide et général sur l'esprit de la philosophie grecque; il montre qu'elle a des rapports intimes avec le paganisme et avec les croyances populaires (1er Theil, §§ 5, 6 et 7). Les premiers savants de l'ère chrétienne n'ont pas autrement compris la signification générale de la philosophie grecque : témoin les écrits de Clément d'Alexandrie, d'Eusèbe de Césarée, de Justin et d'Athénagore dont le docteur Otten nous rapporte les jugements dans des pages hautement instructives.

Puis, étreignant sa thèse proprement dite, l'auteur étudie l'idée de Dieu telle que l'ont comprise les divers représentants de la science antique, depuis Thalès et les premiers Ioniens, jusqu'à Aristote. A ses débuts, la philosophie ne voit en Dieu que le principe de la vie et de l'activité dans le monde, ce que le Dr Otten appelle l'*immanence* de Dieu. Ce n'est que peu à peu qu'on en vient à étudier l'Etre Suprême, tel qu'il existe en lui-même. La notion de la *transcendance* divine n'apparaît nette et precise que dans la philosophie d'Aristote. Les écoles de la décadence, le Néo-Platonisme en particulier essaient vainement d'harmoniser ces deux idées de l'immanence et de la transcendance divines. Seule, la révélation chrétienne, en rappelant le dogme de la création était capable de donner de Dieu une idée complète à laquelle l'antiquité n'était pas parvenu à se hausser.

M. D. W.

H. Gayraud, ancien professeur à l'Institut catholique de Toulouse.— *Saint Thomas et le prédéterminisme ;* in-16, Paris, Lethielleux, 1895.

Dans deux opuscules précédents : *Thomisme et Molinisme, Providence et libre arbitre,* M. Gayraud avait déjà traité l'épineuse question des rapports de notre liberté avec la science, la volonté et l'opération de Dieu. Il nous annonce, en tête de celui-ci, que son " opinion s'est un peu modifiée à la suite d'une étude nouvelle, et plus indépendante, des textes de saint Thomas d'Aquin ".

Bornons-nous à indiquer sa position actuelle, car les limites nécessaires de ce compte-rendu ne nous permettent ni une discussion ni même un jugement sérieusement motivé sur de si graves problèmes.

Cette dissertation est purement exégétique, et l'auteur se défend de vouloir examiner présentement le fond même du débat qui partage les écoles ; il cherche uniquement le véritable sentiment du Docteur angélique sur la prescience divine et sur le concours divin.

Relativement au premier point, " une chose paraît certaine " : c'est que, " pour saint Thomas, la causalité divine est la raison démonstrative de la science et de la prescience de Dieu ". Tel est le principe invoqué ou supposé et dans les deux *Sommes* et dans les *Quæstiones disputatæ,* pour établir que Dieu connaît " *alia a se, — non entia, — futura contingentia* ".

Mais s'agit-il, dans la pensée du Maître, de raison démonstrative *propter quid* ou de raison démonstrative *quia?* Ce n'est que dans la

première hypothèse que le principe conduit logiquement à affirmer la connaissance de nos actes libres dans des *décrets déterminants*. Or, que tel soit le sens des textes, c'est " probable, mais non certain. En conséquence il est seulement probable que la théorie des *décrets predéterminants* est vraiment de source thomiste. „ Quant à la théorie moliniste de la science moyenne, elle " n'a aucun fondement dans la doctrine de saint Thomas, qui ne parle jamais de la science des futurs conditionnels; peut-être néanmoins pourrait-elle servir de théorie subsidiaire à celle du saint Docteur „.

Si nous passons à l'étude de la causalité de Dieu, M. Gayraud tient que cette causalité est, selon saint Thomas, plus qu'un *concours simultané;* c'est " une véritable prémotion physique „. Est-ce une *prédétermination?* Dans les causes naturelles, oui; dans la volonté agissant d'une manière purement instinctive et spontanée, oui encore; mais par rapport à un acte libre, " Dieu meut la volonté et ne la détermine pas „ : il semble n'atteindre l'acte libre " que par la motion universelle, dont l'effet propre est de mettre la volonté en acte de vouloir le bien en général ou la fin, et par suite en état de se mouvoir elle-même à tel bien particulier „. Le prédéterminisme, dans sa défense du libre arbitre, suppose la causalité divine comme raison *immédiate* de la liberté de nos actes; or, d'après saint Thomas, elle n'en est que la raison *médiate* et principale, et les causes secondes lui sont des causes *intermédiaires*. Ajoutez que le grand docteur " explique la certitude de la prédestination ou de la providence de Dieu quant à nos actes libres, bons et méritoires, non par le moyen de la prédétermination, comme le pourrait et devrait faire un prédéterministe, mais par un *concursus adminiculorum* „. Saint Thomas " n'est donc pas prédéterministe. Il n'est pas moliniste non plus „ : partout et toujours, il " suppose l'*efficace intrinsèque* de la causalité de Dieu „.

Tel est, ce nous semble, le résumé fidèle de la brochure de M. Gayraud. On voit qu'à l'exemple du cardinal Pecci, il attribue au Docteur angélique une attitude intermédiaire, moins nette que celle qu'on lui assigne généralement.

A l'exposé qui précède, nous n'ajouterons qu'un mot. Quoi qu'on puisse penser des arguments et des conclusions de ce petit livre, il mérite une sérieuse attention : c'est l'œuvre de quelqu'un qui a beaucoup étudié saint Thomas et qui sait penser et écrire.

J. F.

J. Didiot. — *Le Docteur Angélique saint Thomas d'Aquin*; in-8° de x-316 pages, Société de Saint-Augustin, 1894.

M. le chanoine Didiot, professeur aux Facultés catholiques de Lille, est un des grands admirateurs de saint Thomas et un ardent champion des traditions doctrinales que ce nom personnifie. Le beau volume que voici en est une nouvelle preuve.

L'auteur nous retrace d'abord la vie de son héros, en le suivant pas à pas depuis le berceau jusqu'à la tombe. Il le fait en simple et consciencieux narrateur, n'écrivant point, nous dit-il, pour des spécialistes, mais s'adressant au grand public. Son livre " n'affecte pas un air de science et d'érudition, qui ne conviendrait pas à la généralité des lecteurs ". La plupart des données ont été empruntées au procès et à la bulle de canonisation du saint, aux monuments liturgiques de son culte et à ses plus anciens historiens, notamment au premier de tous, Guillaume de Tocco. Les principaux recueils où sont réunis ces documents et auxquels les indications marginales nous renvoient, sont les *Acta Sanctorum* des Bollandistes, la *Bibliothèque de l'Ordre des Frères-Prêcheurs,* par Quétif et Echard, *la Vie de saint Thomas,* par le P. Touron.

Relevons un très petit détail pour lequel M. Didiot semble avoir copié trop littéralement des sources anciennes: à l'en croire, Guillaume de Moerbeke, le contemporain et presque le collaborateur du Docteur angélique, était " originaire du diocèse actuel de Cambrai ". La vérité est qu'il existe deux localités du nom de Moerbeke et que toutes les deux appartiennent actuellement à la province belge de la Flandre orientale et au diocèse de Gand; le célèbre traducteur d'Aristote était né à Moerbeke-lez-Grammont.

Les ouvrages de saint Thomas sont mentionnés chacun à leur date et l'on nous en marque brièvement l'objet et la nature en indiquant le milieu et l'occasion de leur composition. Deux traits frappent surtout dans la relation de tant de travaux : l'infatigable activité intellectuelle du saint Docteur en dépit d'une existence que les circonstances firent assez voyageuse, mais plus encore l'intime et constante relation qui, dans cette âme si passionnée pour l'étude, unissait la science et la pitié, celle-ci étant la source principale, le soutien et le sûr flambeau de celle-là.

Après le récit biographique viennent plusieurs chapitres destinés à nous " montrer le rôle exceptionnellement fécond de saint Thomas et de ses œuvres dans l'Eglise catholique ". Ce sont autant de larges

aperçus que le savant professeur de Lille a consacrés à " l'autorité suréminente des écrits du Docteur angélique, surtout à notre époque „, à son " excellente philosophie „, qui est " la philosophie du bon sens „, à son " excellente théologie „, où nous rencontrons plus qu'en nulle autre " l'*intelligence* de la vérité révélée „, à sa " grande influence sur les lettres et les arts „, à sa " place suréminente dans le monde dantesque „, enfin à ses " très sages enseignements pour le bon gouvernement des peuples „. A propos de saint Thomas théologien, on remarquera cette affirmation sommaire et assurée : " Relativement au dogme de l'Immaculée conception de la Très Sainte Vierge, il pose en plusieurs endroits des principes qui conduisent nécessairement à la croyance définie par Pie IX en 1854. Il l'exprime même formellement comme sienne en certains passages ; et si, en d'autres, il paraît y contredire ou en douter, des raisons graves ne manquent pas pour l'interpréter dans un sens pleinement orthodoxe ou pour suspecter l'authenticité des phrases qui font difficulté „.

Le livre de M. Didiot est enrichie de seize gravures d'un cachet très artistique. Deux d'entre elles reproduisent des portraits de saint Thomas, par Fra Angelico. J. F.

Cours de philosophie par Mgr MERCIER. Volume I : *Logique et Notions d'ontologie,* in-8° de VIII-636 pages, Louvain, Uystpruyst, et Paris, Alcan, 1894.

Le second volume de ce *Cours* a paru avant le premier, il y a trois ans déjà. Il a pour objet la *Psychologie* [1]).

Le tome que voici comprend, comme son double titre l'indique, deux traités absolument distincts. Disons quelques mots de chacun.

Mgr Mercier réserve pour une étude ultérieure la logique *réelle,* qu'il appelle *Critériologie.* La *Logique* qu'il nous présente aujourd'hui n'est donc que la logique *formelle.* La division générale qu'il a adoptée sort des voies battues et mérite d'être signalée; elle est empruntée au P. Cornoldi et a, pour point de départ, l'idée de cause : quatre parties traitent successivement de la *cause efficiente,* de la *cause matérielle* et de la *cause finale* de l'ordre logique.

La cause efficiente se subdivise en *éloignée* et *prochaine :* la première est la nature humaine, à la fois corporelle et spirituelle;

[1]) Une seconde édition est sous presse.

l'autre est la raison aidée des sens et de l'imagination. La cause matérielle réside d'abord dans les concepts et les termes, puis dans les jugements et les propositions. Le raisonnement ou le syllogisme constitue la cause formelle. La cause finale est la science dans l'acception propre du mot, c'est-à-dire un ensemble de vérités coordonnées entre elles et subordonnées les unes aux autres relativement à un même objet.

Si cette division semble et plus scientifique et plus complète que la division ordinaire basée sur les différents actes intellectuels, si elle cadre mieux avec la façon dont on conçoit la distribution générale de toute étude philosophique, n'a-t-elle pas l'inconvénient de paraître empiéter un peu sur un domaine étranger? Assurément, les causes efficientes indiquées ci-dessus sont du ressort propre de la psychologie; aussi bien a-t-on pu se contenter d'y consacrer ici, pour mémoire, moins de dix pages.

Les trois autres parties sont longuement développées. On remarquera, dans la deuxième, la définition de la proposition *analytique* ou en matière nécessaire, qui s'appelait, chez les scolastiques, *propositio per se nota,* ou, simplement, *propositio per se :* ce n'est pas seulement, ainsi que beaucoup l'ont admis trop légèrement à la suite de Kant, celle dans laquelle le prédicat appartient à l'essence du sujet, c'est aussi celle dans laquelle la définition du prédicat dégage le sujet. Et il y a là, qu'on y prenne garde, non pas une simple question de mots, mais une notion indispensable pour la solution du problème capital de la certitude.

Dans la troisième partie, relevons d'abord l'explication des deux sortes de principes du raisonnement : *principes de science* et *principes de démonstration,* et surtout une description détaillée et une fine analyse du procédé inductif, avec la justification de l'induction incomplète ou scientifique : l'auteur nous fait toucher du doigt l'erreur de ceux qui opposent absolument l'induction à la déduction, comme si l'une était toujours l'inverse de l'autre. En réalité, il y a une forme d'induction, l'induction complète, qui, au rebours du syllogisme, va du particulier au général; mais l'induction incomplète, la seule qui devienne un instrument utile entre les mains des savants, peut se ramener au syllogisme : son procédé emporte une phase de déduction, comme suite et complément d'une phase d'observation; voilà pourquoi il aboutit légitimement à des conclusions universellés, à la découverte de lois naturelles.

Nous recommandons particulièrement à l'attention du lecteur

l'exposé de la distinction fondamentale entre la démonstration ὅτι et la démonstration διότι; et l'aperçu sur la statistique et le calcul des probabilités. On devra noter soigneusement l'abus de ce dernier : rien n'autorise à transporter des principes mathématiques sur le terrain d'événements isolés dépendant de dispositions subjectives; l'action libre des êtres humains, celle aussi des animaux, mêlent à l'enchaînement des effets et des causes un élément inaccessible au calcul.

Il semblerait que la théorie des " arguments erronés et sophistiques „ ne puisse rien offrir que de trés banal; on la trouvera cependant toute rajeunie, grâce surtout à d'heureuses applications se rattachant aux idées et aux préoccupations du monde moderne.

En résumé, nous comprenons et nous approuvons le jugement qu'a porté sur ce traité un spécialiste très autorisé : " Dans ce siècle, nous ne connaissons pas de meilleur manuel de logique en langue française. „

Après ces indications sommaires sur la *Logique*, nous serons plus bref encore touchant les *Notions d'ontologie*. Mgr Mercier nous avertit qu'ici il a moins voulu donner un traité très complet qu'exposer avec soin les questions d'une importance réelle. " Nous sommes d'avis, écrit-il, que pas mal de questions qui encombrent les manuels d'ontologie sont, les unes bien voisines de la tautologie — c'est le cas, par exemple, de plusieurs thèses relatives aux transcendantaux — les autres, des parties appartenant de droit à la psychologie ou à l'idéologie, à la critériologie, à la cosmologie. Telles sont les questions concernant l'origine de l'idée d'être, la valeur des principes logiques. les causes matérielle et formelle, principes constitutifs de la substance corporelle. „

Même ainsi limitées, ces *Notions* conservent une belle ampleur. Elles sont distribuées en quatre parties. La première étudie *l'être*, c'est-à-dire la notion d'être en général, l'être existant, l'essence, l'être possible et le rapport de l'essence à l'existence; *les propriétés métaphysiques de l'être* : unité, vérité, bonté, sont l'objet de la deuxième; la troisième examine *les principales divisions de l'être*, en passant en revue la substance et les accidents, la puissance et l'acte, les êtres contingents et l'être nécessaire; la quatrième s'occupe des *causes des êtres*, en appuyant spécialement sur les causes finales et la finalité, sur l'effet général des causes ou l'ordre de la nature, enfin sur deux notions connexes à celle d'ordre : la Perfection et le Beau.

L'auteur insiste beaucoup sur la distinction réelle entre l'essence

et l'existence, il considère la thèse comme intéressant grandement la stabilité de l'édifice entier de la scolastique. On sait que cette importance est niée expressément par des thomistes de marque : contentons-nous de nommer, parmi les anciens, Dominique Soto, et, à notre époque, le R. P. Lepidi. Peut-être pourrait-on compléter par une remarque analogue cette assertion, qu' “ il est bien difficile de concilier avec le dogme catholique „ la négation de la distinction réelle entre la nature réelle et singulière et la subsistance ou personne. Mais même dans les points où le sentiment de l'auteur ne s'offre et ne pouvait s'offrir à nous que comme une opinion plus ou moins probable, on admirera et la limpidité de l'exposition, et l'à-propos des distinctions, et la vigueur des raisonnements.

J. Forget.

Institutiones philosophicæ ad normam doctrinæ Aristotelis et S^ti Thomæ Aquinatis, studiosæ juventuti breviter propositæ a Pio De Mandato S. J., in Pontificia Universitate Gregoriana philosophiæ professore. Volumen unicum. (Romæ, Typogr. polyglotta S. C. de Prop. Fide, 1894.)

Le R. P. De Mandato, après avoir, sept années durant, occupé à Rome, dans l'Université Grégorienne, la chaire de philosophie scolastique, vient de passer, au mois de novembre dernier, à l'enseignement de la théologie. Mais, avant de quitter Aristote, il a voulu laisser un monument durable de ses doctes leçons. Le livre dont nous avons transcrit le titre est court et substantiel, clair et précis, extrêmement soucieux des traditions de l'Ange de l'Ecole, d'un caractére personnel pourtant, grâce à une parfaite assimilation des doctrines étudiées : tels sont les mérites que relèvent dans cet ouvrage la *Civilta Cattolica,* les *Analecta ecclesiastica,* les *Stimmen aus Maria Laach* et d'autres revues.

Le P. De Mandato compte dans les rangs du clergé belge de nombreux anciens élèves, qui lui ont gardé leur estime et leurs sympathies. Nous avons voulu leur annoncer la bonne nouvelle de cette publication. Ils pourront désormais, sans peine, se rafraîchir la mémoire des solides enseignements du savant professeur.

A. V.

SAINT GEORGES MIVART. — *L'Homme.* Extrait d'un ouvrage anglais : *On Truth,* traduit de l'anglais par M. J. SEGOND. (Paris, Lethielleux, 1895).

L'ouvrage que M. Mivart offre au public est un véritable traité de psychologie. On y rencontre les plus importantes questions que fait surgir l'étude de l'âme humaine, traitées d'une manière claire et solide par un savant doublé d'un philosophe.

Dans l'être vivant humain, c'est la vie suprasensible que l'auteur se propose surtout d'étudier. Préalablement, il analyse les activités inférieures de la substance humaine dont les supérieures sont dépendantes sous leur aspect génétique ; et dans une étude rapide de l'anatomie et de la physiologie humaines, il fait ressortir les relations de coordination et de subordination qui se manifestent dans la vie corporelle entre les actions des diverses cellules, des divers tissus, organes et systèmes d'organes du corps. Ces actions ou fonctions, constituées en une admirable hiérarchie, " s'unissent et se fondent dans une activité d'ordre supérieur — la vie du corps entier. Cette vie est la fonction du corps humain considérée dans son unité et dans sa totalité, tout comme les fonctions subordonnées sont celles des divers appareils, considérés chacun à part " (p. 77).

Pleine d'intérêt est l'analyse des différents actes de nos facultés inférieures : le caractère propre de chacun est soigneusement mis en relief.

Entre ces actes et les actes correspondants des facultés mentales supérieures, il existe une distinction spécifique, de nature, distinction que l'auteur excelle à montrer sous tous ses aspects.

Parmi les actes de nos facultés supérieures, l'auteur considère spécialement certains actes de perception qui sont des idées primitives de la raison : les idées du vrai, du bien et du beau. Il les étudie sous leur double aspect objectif et subjectif, défendant leur objectivité tout en maintenant leur universalité, signalant leurs caractères communs parmi lesquels il range celui de transcendance.

Dans le chapitre consacré à l'étude de la volonté, la valeur du témoignage de la conscience touchant notre libre arbitre est vigoureusement défendue contre les partisans de l'automatisme. Sur d'autres points, M. Mivart semble bien avoir été moins heureux. Il soutient, par exemple, que la faculté de vouloir n'est autre chose que le moi voulant, n'établissant par là qu'une distinction de concept entre la substance spirituelle et la faculté de vouloir. Ainsi encore,

en se posant en antagoniste de l'hypothèse de l'automatisme qui réduit toute notre activité à des mouvements mécaniques, M. Mivart laisse dans l'ombre la question fondamentale du processus de la production d'un mouvement mécanique librement exécuté. Par une espèce de réaction outrée contre la théorie qu'il combat, il attribue aux actions des nerfs un côté immatériel. L'acte de se déterminer librement relève assurément d'une faculté immatérielle et participe à la nature de celle-ci; la volonté sensitive, intermédiaire obligé entre la volonté spirituelle et les mouvements que nous produisons librement, a une activité qui est autre chose qu'un pur mouvement mécanique, mais nous ne voyons pas la nécessité d'attribuer aux nerfs, aux puissances qui déterminent immédiatement le mouvement à se produire, des actes qui seraient en un certain sens — que l'auteur ne spécifie pas — des actes immatériels (p. 295 et 296).

Disons, en terminant, que les conclusions générales auxquelles aboutit M. Mivart par un effort personnel, sont presque toutes conformes à celles que défend la philosophie scolastique. Cet exemple montre bien que les hommes de science auraient tort de manifester de la défiance vis-à-vis de la philosophie de l'Ecole et que celle-ci ne doit pas abdiquer ses principes en s'avançant sur le terrain des sciences positives.

H. C.

EDOUARD WESTERMARCK. — *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, traduit de l'anglais par Henry de Varigny.— Paris, 1895.

Cet ouvrage est tout bourré d'observations précieuces et de documents instructifs, recueillis en différentes parties du monde chez des historiens, des voyageurs, des ethnographes, des sociologues, etc.

Signalons, parmi d'autres intéressants développements, une étude très fouillée sur l'hypothèse de la promiscuité, défendue par Bachofen, Mc Lennan, Morgan, Lubbock, Bastian, Giraud-Teulon, Lippert, Kohler, Post, Wilken, etc., etc. M. Westermarck passe en revue, les uns après les autres, tous les arguments apportés à l'appui de la théorie rivale : aucun d'eux ne supporte l'épreuve de son examen critique. “ Même, si quelques récits sont exacts, écrit M. Westermarck, et s'il y a eu promiscuité dans le commerce entre les sexes, chez quelques peuples, ce serait une erreur d'en inférer que ces cas extrêmement exceptionnels représentent une étape de développement humain, que l'humanité, comme tout, a dû traverser. En outre,

rien ne nous autoriserait à considérer cette promiscuité comme une survivance de la vie primitive de l'homme, ou même comme une marque d'un état très grossier de société (p. 60). „ Et il clot victorieusement son réquisitoire en ces termes: " ... Il n'y a pas un atome de preuves que la promiscuité ait jamais été une phase générale de l'histoire sociale de l'humanité. L'hypothèse de la promiscuité, au lieu d'appartenir, comme le pense Giraud-Teulon, à la classe des hypothèses que la science peut se permettre, n'a aucun fondement réel, aucun caractère scientifique (p. 129). „

Malheureusement, la thèse fondamentale de l'auteur prête le flanc à des critiques qui la rendent inacceptable. Voici comment on peut la formuler : Le mariage humain est l'aboutissant synthétique, dans l'espèce humaine, de l'évolution séculaire, toujours progressive des unions animales, sous l'action combinée, lentement graduée, mais sûre et fatale des causes biologiques, physiologiques et psychologiques (entendez instinctives). Les rapports conjugaux, dans notre espèce, ne sont ce que nous voyons aujourd'hui, que pour avoir passé successivement par diverses formes, toutes essentiellement mobiles et légitimes, chacune en son temps, puisque toutes sont adaptées au degré de civilisation de l'époque où elles naissent.

Faut-il observer qu'une thèse ainsi formulée encourt les graves reproches que l'on peut adresser à l'evolutionisme? Et, pour nous en tenir aux bases du système, la loi de l'évolution, qui soutient toute la superstructure évolutioniste, offre-t-elle les garanties de solidité que l'on désire voir à la base d'un édifice philosophique? Et l'histoire, consultée sans préjugés, interrogée sans esprit de parti, n'atteste-t-elle pas qu'il y a évolution et évolution; que celle-ci est tantôt ascendante, tantôt descendante? Dès lors, les formes dégradées du mariage ne peuvent-elles pas être l'effet d'une évolution décadente, régressive? Dans l'affirmative, que devient alors la capitale loi de l'évolution, qui, pour les tenants de l'évolutionisme, est synonyme de loi de progrès? J. H.

V. Brants. — *Les théories économiques aux* XIIIe *et* XIVe *siècles* (Louvain, 1895).

" L'intérêt du public, écrit l'auteur, s'attache avec persistance à l'étude de l'état social dans le passé. L'actualité grave fait rechercher l'exemple des ancêtres. D'autres ont exposé, exposent chaque jour

à frais nouveaux *la vie, les mœurs*. Nous offrons un modeste et court volume résumant et groupant les *pensées*, les *théories économiques* exprimées chez les auteurs de la grande époque médiévale. „ (Avant-propos.)

Cet ouvrage n'est pas qu'un simple exposé des doctrines économiques aux XIIIe et XIVe siècles. Il a une portée philosophique, car il fixe les rapports que le moyen-âge avait établi entre l'ordre économique et la morale.

Après avoir exposé les principes fondamentaux de la morale thomiste, M. Brants nous montre comment les doctrines économiques s'y rattachent. La propriété privée, par exemple, n'est légitime que parce qu'elle assure à la société une plus grande somme du bien-être, — l'homme ne peut se soustraire à la loi du travail, mais il peut diversifier ses occupations d'après ses talents, sa position, ses moyens de subsistance, — la possession des richesses n'est point à elle-même son but, mais est subordonnée à la fin de l'homme, — le capital ne peut être productif d'intérêt que si l'emprunteur doit courir un risque ou s'imposer un sacrifice, etc. Bref, de toutes ces applications concrètes se dégage l'idée capitale que l'homme, dans ses relations économiques comme dans ses actions privées, doit avoir en vue la réalisation de la fin dernière. Cette idée, M. Brants l'a mise en lumière, avec la richesse d'érudition et la précision de langage qui lui sont propres. Son livre sera hautement apprécié par tous ceux qui étudient les questions sociales dans leurs fondements philosophiques et croient que les idées religieuses exercent leur répercussion dans l'ordre économique.

D. M.

Revue des Revues.

Revue Thomiste. (Mars 1895).

R. P. Schwalm, Serons-nous socialistes? — R. P. Brosse, Le site de l'Eden. — C. Douais, Saint Augustin contre le manichéisme de son temps. — R. P. Gardeil, L'évolutionisme et les principes de saint Thomas. — R. P. del Prado, El Padre Zeferino (S. E. le cardinal Gonzalès). — R. P. Pègues, Une pensée de saint Thomas sur l'inscription scripturaire. — R. P. Sertillanges, Note sur l'objet et les divisions de la Logique.

Revue Philosophique. (Mars 1895).

Bernès, Sur la méthode de la sociologie. — Dauriac, La psychologie du musicien. De l'intelligence musicale et de ses conditions objectives. — Dugas, Recherches expérimentales sur les divers types d'images.

Philosophisches Jahrbuch. (VIII Band, 2 heft).

V. Hertling, Ueber Ziel und Methode der Rechtsphilosophie. — P. Schanz, Der Parsismus. — J. Reitz, Die Aristotelische Material-ursache. — Gutberlet, Die Wirthschaftspolitik des Vater unser.

International Journal of Ethics. (April 1895).

J. S. Mackenzie, Self-assertion and self-denial. — W. M. Salter, Moral forces in dealing with the labor question. — W. Lutoslawski. The ethical consequences of the doctrine of immortality.— H. Ch. Léa, Philosophical sin. — Luigi Ferri, National character and classicism in italian ethics. — A. Döring, The motives to moral conduct.

Revue de Métaphysique et de Morale. (Mars 1895).

A. Spir, Esquisses de philosophie critique. I. De la nature des choses. — M. Bernès, La sociologie : ses conditions d'existence, son importance scientifique et philosophique. — G. Noel, La logique de Hégel : la science de la notion. — Th. Ruyssen, La morale dans la philosophie allemande contemporaine. MM. de Hartmann, Wundt et Paulsen. — F. Rauh, L'éducation scientifique des professeurs de philosophie.

La Civiltà Cattolica. (20 aprile 1895).

Due morali a fronte. Scienza e Chiesa. — Il programma cattolico e le critiche de' liberali. — La scuola laica, chi la vuole e perchè. — Niccolò III (Orsini) 1277-1280 : Se Niccolò III impiegasse il denaro delle decime ad usi profani. — Ricordo materno. Racconto.

The Psychological Review. (March, 1895).

William James, The knowing of things together. — Contributions from the psychological laboratory of Columbia College (III). — Harold Griffing, Experiments on dermal sensations. — S. I. Franz, The after-image treshold. — Christine Ladd Franklin, Normal defect of vision in the fovea. — Proceedings of the Third annual meeting of the american psychological association, Princeton 1894. — G. M. Stratton, The sensations are not the emotions. — W. J., A correction.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (IX Band, 4 Heft).

M. Glossner, Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. X. Politik. — G. Feldner, Die Neu-Thomisten. — M. Glossner, Apologetische Tendenzen und Richtungen. — Ceslaus M. Schneider, Die Grundprincipien des hl. Thomas von Aquin und der moderne Socialismus.

Annales de Philosophie chrétienne. (Mars 1895).

Mgr Hugonin. Dieu est-il inconnaissable? Les attributs de Dieu. — M. Griveau, Le problème esthétique. Gamme des couleurs. — Léon Jouvin, Essai d'une nouvelle théorie de la connaissance. — J. Second, L'essence de la Morale. — Marcel Hébert, Science et Religion.

The Catholic University Bulletin. (January 1895).

The Church and the sciences. — TH. O'GORMAN, Leo XIII and the Catholic University. — TH. BOUQUILLON, Theology in Universities. — Ch. P. GRANNAN, A Program of biblical studies. — A. PACE, The Mcmahon Hall of Philosophy. — D. QUINN, The american school at Athens. — Th. J. SHAHAN, The scientific Congress at Brussels.

The Monist. (April 1895).

C. C. BONNEY, The World's Parliament of Religions. — The World's religions Parliament extension. — C. LLOYD MORGAN, A Piece of Patchwork. — E. DOUGLAS FAWCETT, The Wellsprings of Reality. — C. C. CONVERSE, Music's Mother-Tone and tonal onomatopy. — C. O. WITMAN, Bonnet's theory of evolution.

Zeitschrift für Katholische Theologie. (1895, II Heft).

J. STENTRUP, Der Staat und die Schule.— J. ERNST, Der angebliche Widerruf Cyprians in der Ketzertauffrage. — A. KRÖSZ, Die Kirche und die Sklaverei im späteren MA. — H. GRISAR, Ein angeblicher altschriftlicher Schatz von liturg. Silbergeräthen.

Ouvrages reçus par la Rédaction

Dr Alois Otten. — Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Die Gottesidee. die leitende Idee in der Entwicklung der griechischen Philosophie. (Paderborn, 1895.)

Max Kauffmann. — Immanente Philosophie. Erstes Buch. Analyse der Metaphysik (Leipzig, 1893.)

Richard Wahle. — Geschichtlicher Ueberblick über die Entwicklung der Philosophie bis zu ihrer letzten Phase. (Wien, 1895.)

Otto Willmann. — Geschichte des Idealismus. Vorgeschichte und Geschichte des antiken Idealismus. (Bd I. Braunschweig, 1894.)

Edouard Westermarck. — Origine du mariage dans l'espèce humaine). Paris, Guillaumin, 1895.)

Maurice Block. — Les assurances ouvrières en Allemagne. (Paris, Guillaumin, 1895.)

R. P. A. M. Weiss. — Apologie du christianisme. VIII. La question sociale et l'ordre social ou institutions de sociologie. 2 vol. (Paris, Delhomme.)

Jean Izoulet. — La cité moderne. Métaphysique de la sociologie (Paris, 1894.)

A. de Mun. — Discours et divers écrits, T. V et VI. (Paris, 1895.)

Charles Woeste. — A travers dix années (1885-1894) T 1. Etudes politiques. — Etudes sociales (Bruxelles 1895.)

Adolphe Prins. — L'organisation de la liberté et le devoir social. (Bruxelles, 1895.)

Th. Cooremans. — De Vakvereenigingen, machtige, katholieke vakbonden. (Antwerpen, 1895.)

Pl. II.

fig. 20

fig. 21

fig. 22

fig. 23

fig. 24

Lith F. Ciele Gr^t Lond.

X.

Les Unions professionnelles

ÉTUDE DE PHILOSOPHIE SOCIALE *).

La question de la personnification civile des Unions professionnelles est posée devant la législature belge. Elle sera résolue sous peu.

Quelques-uns s'effraient encore du principe qui inspire le projet de loi du gouvernement.

D'autres concèdent le principe, mais veulent restreindre l'étendue qu'on lui a donnée dans l'application.

Beaucoup désirent aller plus loin que le projet et étendre à toute association — professionnelle ou non — le bénéfice de la personnalité juridique.

La plupart cependant approuvent l'actuel projet comme marquant un progrès normal et modéré.

Le moment semble propice à une étude sommaire des principes soulevés par la question de la personnification civile des Unions professionnelles.

*) OUVRAGES CONSULTÉS : Saint Thomas d'Aquin : *La Somme théologique.* — Lugo : *De jure et justicia.* — Costa-Rosetti : *Philosophia moralis.* — Gierke : *Das deutsche Genossenschaftsrecht.* — Vauthier : *Études sur les personnes morales dans le droit romain et dans le droit français.* — Vandenheuvel : *De la situation légale des associations sans but lucratif.* — E. Jägher : *Das Genossenschaftswezen.* — Prins : *L'Organisation de la liberté et le devoir social.* — Brentano : *Arbeitengilden der Gegenwart.* — Em. Vandervelde : *Les Associations professionnelles en Belgique.* — *Rapport* de MM. Ninauve et Vandervelde *sur le Projet de loi belge des Unions professionnelles.*

Nous étudierons successivement et brièvement les enseignements du droit naturel en matière d'associations secondaires ; — la situation de ces associations en Belgique ; — la justification économico-historique de l'actuel projet de loi ; — les dispositions de ce projet au point de vue des principes de droit naturel ; — enfin la question de la propriété des associations professionnelles.

§ 1.

L'ASSOCIATION SECONDAIRE DEVANT LE DROIT NATUREL.

L'homme a le droit naturel de se perfectionner ; il a droit non seulement à ce qui lui est nécessaire, mais encore à ce qui est utile ou meilleur pour accomplir sa destinée.

S'il vivait solitaire, ou s'il devait chercher dans la famille seule les moyens d'atteindre ce but, il ne pourrait le réaliser que d'une manière imparfaite et insuffisante.

La raison d'être de la société civile est de suppléer à cette insuffisance en procurant pleinement à ses membres ce que l'on appelle *le bien commun*, c'est-à-dire tout cet ensemble de moyens requis pour leur permettre de réaliser complètement leur fin et qui ne peuvent s'obtenir sans le concours d'autrui.

Cette raison d'être de la société civile impose donc à celle-ci le devoir de respecter et de protéger, dans le chef de ses membres, l'emploi de tout moyen — individuel ou collectif — propre à leur procurer un développement plus complet, un perfectionnement plus large, une sécurité mieux assurée parce que ce développement, ce perfectionnement, cette sécurité, rentrent dans le but de la société et sont le motif de son existence.

Si donc, pour réaliser ce développement plus complet, des groupements secondaires [1]) sont nécessaires ou utiles au sein

[1]) Il ne s'agit pas, bien entendu, dans l'étude présente — ni des associations formées antérieurement à tout droit positif (comme la famille et

de la société, l'autorité sociale ne peut s'opposer à leur constitution. Elle a même *le devoir* de les aider à se former et à se développer dans la mesure de leur utilité respective et de leur conformité au bien commun.

Il est superflu de faire remarquer les avantages pour le bien-être matériel, intellectuel et moral de ces groupements secondaires, de ces sociétés imparfaites qui poursuivent leur but sous la protection et avec le secours de la société civile. Telles sont, par exemple, les sociétés commerciales, financières, littéraires, artistiques et les Unions professionnelles.

Si elles ne sont pas rendues obligatoires en vertu des exigences essentielles de la nature humaine [1]), c'est-à-dire si l'homme peut, sans elles, quoique d'une manière moins parfaite, atteindre sa fin, il n'en est pas moins vrai, néanmoins, qu'elles ont le droit de se former dans le sein de la société civile parce que l'homme a le droit de rechercher son bien et d'employer les moyens de le réaliser pleinement.

La société civile qui n'existe que pour assurer pleinement ce bien à ses membres se mettrait en opposition avec sa propre fin, méconnaîtrait sa raison d'être, si elle empêchait l'usage de ces moyens utiles.

C'est pourquoi *elle a le devoir de reconnaître, dans les limites du bien commun, le droit qu'ont naturellement ses membres de former des associations particulières et même d'en favoriser l'exercice.*

De ces principes il est aisé de déduire les droits de l'État et ses rapports avec les sociétés particulières.

1. Ce n'est pas l'autorité sociale qui peut leur donner l'exis-

l'Église dont les droits sont antérieurs et supérieurs à ceux de l'État) — ni des associations formées directement par le pouvoir public dans un but d'intérêt public (comme les bureaux de bienfaisance et les hospices civils dont l'existence, le fonctionnement et l'action sont dans une dépendance complète de l'État) — mais des *associations volontaires formées par tel ou tel groupe d'individus en vue de telle ou telle fin secondaire* (comme les sociétés littéraires, commerciales, professionnelles, etc.).

[1]) Comme, par exemple, la famille.

tence comme une *création* [1]), car elle ne peut leur conférer leur raison d'être. Ce sont les exigences naturelles de l'homme et la nécessité de réaliser complètement sa destinée qui en sont le fondement. Ces exigences naturelles, ce rapport de finalité, échappent à la puissance de tout pouvoir social. Ils y échappent si bien que c'est de ces exigences et de cette fin que le pouvoir lui-même tire son origine et sa règle.

2. Cependant, à raison même des principes qui viennent d'être posés, les associations particulières ne sont pas indépendantes de l'autorité sociale. Elles en dépendent à un double titre : d'abord, parce que souvent elles ne suffisent pas, par elles seules, pour atteindre le but qu'elles se proposent ; en second lieu, parce que le bien particulier auquel elles tendent est subordonné au bien général et ne peut être poursuivi que pour autant qu'il ne nuise à celui-ci.

Si donc l'autorité sociale ne peut pas arbitrairement reconnaître, tolérer ou défendre les associations particulières, si son action est en celà réglée et limitée par sa propre raison d'être, celle-ci, en lui imposant le devoir d'assurer la réalisation du bien commun, lui confère en même temps le droit de s'assurer qu'en poursuivant son but propre, l'association particulière ne porte pas atteinte au bien général.

3. Les hommes ont donc naturellement le droit de s'associer. Mais d'autre part, l'État a le droit et le devoir de s'assurer de l'utilité de ces associations et, suivant les circonstances, de régler leur fonctionnement, sans qu'il puisse pour celà les empêcher de s'établir lorsqu'elles présentent des avantages réels et sérieux. Dès que ces avantages existent, l'association devient légitime. Le pouvoir social manquerait à ses devoirs s'il ne lui permettait pas de se constituer [2]). La

[1]) Ainsi que le soutiennent les juristes fidèles aux leçons de Savigny.

[2]) Le mot permettre doit être pris ici dans le sens particulier " s'il défendait ", et non dans le sens d'autorisation à donner. Beaucoup de légistes modernes ont soutenu qu'une association ne pouvait exister dans l'État sans *autorisation préalable* du pouvoir. Or, comme l'a démontré un publiciste,

réglementation par l'État, les restrictions qu'il imposerait ne se justifieraient que par la crainte fondée d'abus éventuels.

4. Comme l'association centuple les forces individuelles pour le mal comme pour le bien, l'État ne saurait assez implacablement réprimer les sociétés à but illicite (socialement mauvais); elles n'ont aucun droit à l'existence.

5. L'utilité sociale des associations à but licite ne saurait être contestée. Elles sont pour la société ce que sont les organes pour le corps humain. Le bien qui doit en résulter sera d'autant plus efficace et plus sûrement réalisé que chacune d'elles, tout en restant subordonnée au pouvoir central dans la poursuite du bien commun, possèdera une plus grande spontanéité dans l'exercice de sa fonction spéciale.

6. A raison de cette utilité sociale des associations, l'État doit donc les protéger.

Quels seront ses moyens de protection ?

Cette question doit être résolue différemment selon les temps et les lieux.

Aujourd'hui, dans nos sociétés compliquées, l'État *peut* leur accorder des privilèges, par exemple, l'exemption de l'impôt, l'octroi d'une prime spéciale, etc.

Mais outre ces privilèges que l'État *peut* accorder, il *doit* reconnaître officiellement ces sociétés, et cette reconnaissance entraînera pour elles la qualité de personnes civiles avec tous

" au point de vue de la *doctrine*, admettre le droit de l'État d'exiger une autorisation préalable pour la validité d'une association et la licéité de son existence, c'est nier formellement le droit naturel et imprescriptible qu'ont les hommes de s'associer entre eux, et subordonner ce droit au bon vouloir du législateur et aux réglementations arbitraires et variables des codes particuliers à chaque nation : c'est donc violer un droit certainement antérieur et supérieur à cette loi positive, qui ne découle à aucun titre de l'État et ne tire de l'État sa source et son origine d'aucune manière. Il y a là une atteinte grave portée à un droit réel et sacré... *Eriger* EN PRINCIPE *l'obligation de l'autorisation préalable*, c'est proclamer la question préalable, c'est-à-dire le droit exorbitant à l'*étranglement préalable*, avant même tout acte délictueux, d'une *liberté de droit naturel* qui ne saurait être violée sans flagrante injustice, sans blessure pour la conscience publique, par conséquent sans réel dommage pour l'État. "

les droits et prérogatives qui y sont attachés. M. de Roquefeuil a fort bien mis ce point en lumière : « Que ce soit là, dit-il, pour l'association un intérêt vital, nul ne peut le contester : mais on ne saurait prétendre que ce soit un *privilège*. Du moment que l'association existe et possède des droits... son inscription officielle au rôle des personnes civiles — que l'État a mission et devoir de couvrir de sa protection, auxquelles il doit la sécurité matérielle et toutes les garanties d'ordre extérieur nécessaires à leur existence, à leur action et à leur légitime développement — cette inscription, cette reconnaissance est aussi un droit certain pour l'association ; et on ne concevrait aucun juste motif pour la lui refuser. *Elle vaut pour elle ce que vaut pour un particulier l'acte de l'État civil* au moyen duquel celui-ci avise officiellement et publiquement la société civile et politique qu'elle vient de s'accroître d'un membre nouveau en sa personne, et que tous les droits de ce membre nouveau sont désormais placés *ipso facto* sous la sauvegarde des lois, et ses intérêts garantis par le concours de toutes les forces protectrices de l'État. » [1]

Tels sont les principes généraux qui doivent guider dans l'appréciation des lois positives qui ont été promulguées dans les divers pays civilisés au cours de ce siècle.

Jusqu'ici la question n'a été envisagée qu'au point de vue du droit naturel. L'argumentation s'applique à toutes les associations *secondaires :* on a le droit de s'unir pour s'amuser, pour étudier, pour enseigner comme pour féconder la terre, faire le commerce ou pratiquer l'industrie.

On voit de suite combien, en thèse, ont raison les partisans de la liberté d'association et de la personnification civile accordée à toute association à but licite.

C'est le régime idéal, nous sommes convaincu que c'est le régime de l'avenir en Belgique.

[1] *L'Association Catholique,* 15 mai 1883, p. 561 et ss.

§ 2.

L'ASSOCIATION SECONDAIRE DEVANT LE DROIT BELGE.

C'est le régime de l'avenir, disons-nous. Mais ce n'est ni le régime du passé [1]) ni celui du présent dans notre petit pays.

L'Assemblée Constituante de 1789 brisa non seulement les anciens corps politiques du clergé, de la noblesse et du tiers-état, mais encore les parlements, les universités, les corporations ouvrières, et, pourquoi ne pas dire, toutes les associations.

Dans le code pénal napoléonien, l'art. 291 soumettait à l'autorisation du gouvernement la formation de toute association quelle qu'elle fût, pourvu qu'elle se composât de plus de vingt personnes.

Le Congrès national, dans sa séance du 5 février 1831, consacra la liberté d'association telle que l'avaient établie les articles 1 et 3 de l'arrêté du gouvernement provisoire [2]) du 16 octobre 1830 : « Les Belges ont le droit de s'associer, dit l'art. 20 de la Constitution, ce droit ne peut être soumis à aucune mesure préventive. »

Depuis 1831 donc, les associations ont le droit d'exister en Belgique. Ont-elles le moyen de vivre réellement ?

A part les sociétés à but lucratif et les établissements publics, on ne peut dire des associations qu'elles possèdent la personnification juridique, ni en vertu du droit constitutionnel, ni en vertu du code civil, ni en vertu du code commercial. La jurisprudence est fixée à cet égard ; il n'y a pas lieu d'insister

[1]) Nous ne parlons que des cent dernières années.

[2]) L'arrêté du gouvernement provisoire proclama le principe de la liberté d'association en permettant aux citoyens de s'associer comme ils l'entendent dans un but politique, religieux, philosophique, littéraire, industriel ou commercial (art. 1) ; en interdisant toute répression d'actes coupables commis par les associés qui pourraient atteindre le droit d'association lui-même (art. 2) ; en défendant toute mesure préventive contre le droit d'association (art. 3) ; en abrogeant toute loi particulière et tous articles du code civil, pénal et de commerce qui gênent la liberté de s'associer.

malgré les louables efforts de quelques juristes distingués. Donc, il faut dire que personnellement elles n'ont aucun droit, n'étant pas reconnues comme êtres moraux, sujets de droits. [1])

Pour le surplus, la jurisprudence flotte actuellement entre deux systèmes opposés.

Le premier soutient que l'association non-reconnue est un non-être, incapable de droit. Le contrat que signent les membres qui fondent une association, n'ayant aucun caractère pécuniaire pour but, est nul comme contrat de société [2]). Dans le fait, cette théorie rend impossible l'existence même de ces sociétés [3]).

Le second système prétend que le contrat d'association est un contrat *sui generis*, un de ces contrats innommés, parfaitement valables, auxquels l'art. 1107 du code civil applique les règles du titre des contrats ou des obligations conventionnelles. Sous ce régime, les sociétés peuvent vivre d'une vie précaire [4]).

Entre ces deux systèmes louvoie la jurisprudence. Le temps ne serait-il pas venu de mettre fin à ses hésitations et à ses

1) " Que les associations en fassent leur deuil. Il est extrêmement difficile aujourd'hui de réclamer pour elles les caractères et les bénéfices de la personnalité juridique. On a frappé à toutes les portes, on s'est engagé dans toutes les routes, afin de leur attribuer ces avantages, et on a échoué partout. Auteurs ou magistrats, avocats ou professeurs, la plupart des jurisconsultes ont repoussé catégoriquement toutes ces tentatives, et il reste assez peu d'espoir de voir un jour ou l'autre la tradition juridique changer son cours. " VANDENHEUVEL, *la liberté d'association et la personnalité civile*, p. 14 et 15.

2) De la nullité radicale du contrat d'association résultent les conséquences suivantes: 1o) chacun des membres de l'association a le droit de revendiquer ses apports quand il lui plait; 2o) les héritiers d'un associé ont le droit de réclamer les choses qui sont entrées dans l'association du chef de leur auteur; 3o) les objets mobiliers possédés pendant l'association sont la copropriété indivise des associés et doivent être partagés entre eux à la première réclamation de l'un d'eux ou des héritiers de l'un d'eux; 4o) les donations et legs faits directement ou indirectement aux associations sont nuls, comme faits à des incapables; 5o) aucune action judiciaire ne peut être intentée par l'association, celle-ci n'ayant pas d'existence juridique. (PANDECTES BELGES, *association* no 27, 28, 29,)

3) LAURENT, t. 26, no 188bis.

4) VANDENHEUVEL, *l. c.*, p. 49.

contradictions par des dispositions légales simples et précises? Pourquoi ne pas reconnaître aux associations une personnalité juridique, source de droits civils sagement limités par le législateur. Ainsi on accorderait satisfaction à un mouvement d'opinion qui progresse de jour en jour. Ainsi aussi on appliquerait les principes de droit naturel exposés ci-haut et qui sont l'expression de la justice sociale.

« Ce qui a toujours épouvanté nos jurisconsultes les plus favorables au développement de l'esprit d'association, disent les *Pandectes Belges*, c'est la crainte des corporations religieuses... Pour ne pas devoir accorder la personnification civile aux couvents, on la refuse à des associations fondées dans un but d'utilité publique ou à de simples sociétés d'agrément. »

Ces préjugés contre la liberté étaient peut-être de mise au temps des querelles religieuses entre libéraux et catholiques. Aujourd'hui que l'axe politique a vu déplacer son point d'appui, il n'y a plus lieu de s'arrêter à de semblables objections.

L'opinion publique semble admettre, aujourd'hui, la liberté pour tous, fût-ce pour des hommes qui s'associent dans le but de prier, éduquer, enseigner, exercer la bienfaisance. On ne comprend plus pourquoi il faudrait refuser à des congrégations religieuses ce qu'on accorderait à des sociétés d'agrément. On a une plus large conception de la liberté [1]).

On ne comprend surtout pas pourquoi — pour ne pas accorder la personnification civile aux associations religieuses [2])

[1]) Il n'est parlé ici des congrégations religieuses — pour ne pas compliquer le sujet —, qu'au point de vue du pouvoir civil et d'après la théorie actuellement dominante des relations des associations même religieuses avec l'État. Ce raisonnement ne préjuge en rien la question de la légitimité ou de l'illégitimité des relations entre l'Église et l'État dans cette théorie régnante: Ce point est réservé.

[2]) Remarquons que la personnification civile n'est pas réclamée par les associations religieuses. Comme le dit M. Prins, " elles n'en veulent pas. M. Malou l'a déclaré en 1857 lors des discussions de la loi sur la charité. M. le sénateur Lammens l'a répété en 1886 à la commission du travail, lors de la discussion du projet de loi sur les Unions professionnelles. M. Van den Heuvel le démontre dans son livre sur la situation légale des associations sans but

— on la refuse aux associations corporatives dont le caractère d'utilité, de nécessité sociale n'est contesté par personne.

Certains penseurs croient l'opinion si avancée dans ce sens qu'ils n'hésitent pas à réclamer, dès à présent, une loi accordant la personnification civile à toutes les associations. Ainsi serait résolue, une fois pour toutes, une des questions les plus importantes de notre droit public. Ainsi serait inauguré le régime social destiné à tenir le juste milieu entre les systèmes extrêmes de l'individualisme et du collectivisme..

La plupart cependant estiment qu'il ne faut pas précipiter les événements. L'opinion publique, assurent-ils, n'est point encore convertie à cette solution radicale. Pendant si longtemps nous avons vécu sous le régime individualiste de la Révolution française ; notre atmosphère en est saturé. Trop de préjugés subsistent encore dans un grand nombre de cerveaux. Pour faire œuvre durable il faut procéder par étapes. Avant-hier c'étaient les associations commerciales qui obtenaient la reconnaissance légale ; hier c'étaient les sociétés de secours mutuels ; aujourd'hui ce sont les unions professionnelles ; demain on ira plus loin peut-être : le pays indiquera ce qu'il veut.

C'est à cette seconde opinion que semblent s'être ralliés les deux gouvernements conservateurs qui ont successivement présenté des projets de loi. La tentative de M. Lejeune apparaît comme plus timide et plus hésitante ; celle de M. Begerem est d'allures plus nettes et plus décidées.

lucratif. Et, de fait, celà n'est pas douteux; la personnification civile, en les faisant entrer dans le droit commun, les soumettrait au contrôle commun et empêcherait précisément les abus dont on fait un épouvantail et sous le poids desquels on écrase la personne civile, oubliant qu'ils peuvent exister sans la personnification civile. L'argument tiré des associations religieuses n'a donc pas de portée pratique. „ (l. c. p. 177).

§ 3

L'ASSOCIATION PROFESSIONNELLE ET L'ÉVOLUTION SOCIALE

Le projet de loi Begerem, dans son article premier, déclare que les Unions formées pour l'étude ou la défense de leurs intérêts professionnels et économiques entre personnes exerçant, soit la même profession ou des professions similaires, soit le même métier ou des métiers qui concourent au même produit, jouissent de la personnification civile.

Le législateur, en votant ce projet, ne fera que consacrer officiellement une des nécessités les plus urgentes de l'évolution sociale contemporaine.

Ne parlons que pour mémoire des anciennes corporations, qui firent la gloire de nos communes flamandes, brabançonnes et liégeoises, pendant tout le Moyen-Age et sous l'Ancien Régime.

En fait, à la fin du siècle dernier, la machine brisa les liens corporatifs devenus trop étroits pour le développement de la grande industrie moderne. Au lieu de modifier la forme des associations professionnelles pour les adapter au nouveau milieu économique, le législateur de la Révolution non seulement leur retira la personnification civile, mais encore les anéantit complètement par des dispositions pénales dont le caractère draconien est flétri par l'histoire.

C'était l'époque où tout se transformait dans le monde économique : l'organisation du crédit, les conditions de l'échange, et surtout les modes de production. Le champ de la grande industrie qu'on croyait d'abord limité aux objets de consommation générale s'étendait progressivement et couvrait bientôt presque toute la sphère d'action des arts industriels. L'usine et la manufacture étouffaient les petits ateliers : ainsi furent menacées dans leur existence ces précieuses classes moyennes qui sont comme le gage de la pacification sociale.

C'est à partir de ce moment que se manifestent deux phénomènes sociaux dont l'importance domine ce siècle. D'une part s'accentue l'antagonisme entre les chefs d'exploitation, possesseurs des capitaux, et les ouvriers, employés, possesseurs de la force-travail. Cet antagonisme devait éclater en violences regrettables, parfois en sanglants attentats, souvent en grèves désastreuses. D'autre part, comme, sous le régime de la concurrence illimitée, le fort écrase le faible, les ouvriers comme les patrons, libres en droit, ne l'étaient pas toujours en fait : les uns et les autres, isolés de leurs semblables, étaient soumis aux fluctuations du marché et aux hasards des événements.

De ce double phénomène naquit, avec une force de développement constant, la tendance invincible des employeurs comme des employés vers l'union des cointéressés, vers l'association qui multiplie la force de résistance de chacun et augmente la puissance de régularisation de tous. C'est l'origine des groupements multiples qui s'affirmèrent alors et depuis sous les formes les plus variées.

Et, comme toujours dans notre évolution historique, le droit vient régulariser le fait — du moment surtout que ce fait correspond au droit naturel — le législateur fut amené à s'occuper de ces manifestations nouvelles de la vie économique.

Les industriels furent les premiers à obtenir la reconnaissance légale de leurs sociétés commerciales dont la loi de 1873 forme le code justement estimé.

Mais la protection qu'on accorde aux associations de capitaux, pourquoi la refuser aux associations professionnelles ? Les raisons d'intervenir sont-elles moins puissantes ?

Inutile de nous arrêter à la situation relativement brillante faite aux hautes professions sociales; pour des raisons diverses, et notamment à cause de la fortune, de l'instruction, de l'habitude des affaires et du petit nombre de leurs membres, elles parviennent à sauvegarder quand même les intérêts vitaux qui les concernent.

Mais les professions des humbles, des petits, des artisans et surtout des ouvriers, qui ne connaît — par les enquêtes — la situation pénible qu'elles créent à leurs membres sous le régime individualiste?

Sans doute, la liberté du travail, cette pierre angulaire de notre constitution économique, permet à l'ouvrier de choisir son métier et de l'exercer où bon lui semble. Mais seul, abandonné à lui-même, il se trouve offrant sa force-travail à l'employeur parfois peu scrupuleux qu'on a vu fréquemment exploiter sa faiblesse. Sans doute, légalement, il est investi du droit de débattre les conditions de son travail et le chiffre de son salaire, mais bien souvent en fait, son consentement proclamé libre, subit la contrainte de la nécessité où il se trouve de traiter sans pouvoir attendre, heureux si la concurrence ne vient pas déprimer encore ses modestes exigences.

Le remède à cette situation, nul ne le conteste plus aujourd'hui, se trouve dans l'union de l'ouvrier avec ses semblables ; c'est l'association qui lui permet de traiter d'égal à égal avec son patron dans le contrat de travail.

C'est pourquoi nous voyons depuis longtemps se créer et se mouvoir, dans toutes les parties de notre pays, des associations professionnelles ouvrières nombreuses qui, sous les noms les plus divers, traitent non seulement des questions de salaires et de durée de travail, mais de toutes les questions d'intérêt général relatives à la profession. Marchant sur les traces des Trades-Unions anglaises, elles tendent de plus en plus à organiser le monde du travail sur la base corporative, ce fondement de la pacification sociale.

Notre constitution, nous l'avons vu, proclame le droit d'association. C'est pourquoi, les sociétés professionnelles ont le droit de naître et de se constituer. Mais l'expérience l'atteste, elles n'ont guère que le droit de vivre d'une vie précaire, menacées à chaque instant dans leur développement, frappées de déchéance civile — situation d'autant plus pénible que les associations de capitaux sont de mieux en mieux protégées.

C'est pourquoi le gouvernement belge propose aux Chambres législatives de combler cette lacune, de faire disparaître cette interdiction légale qui n'a jamais eu ou qui n'a plus sa raison d'être, et de donner à des associations de fait, socialement utiles et même nécessaires, la possibilité d'arriver à l'existence juridique.

Vainement prétendrait-on qu'accorder la personnification civile aux associations professionnelles ouvrières, c'est leur mettre entre les mains une arme de combat qu'elles emploieront abusivement contre l'ordre social établi. L'expérience a prouvé, à l'étranger comme dans notre pays, que la liberté a supprimé les violences et que « c'est à la paix que conduit le droit ».

§ 4.

LE CONCEPT DE L'ASSOCIATION PROFESSIONNELLE DANS LE PROJET GOUVERNEMENTAL.

Confiant dans la sagesse des citoyens, le gouvernement ne craint pas de proposer d'accorder aux Unions professionnelles la plus grande liberté possible, compatible avec le bon ordre public. C'est ainsi qu'il propose que la personnification civile soit accordée de plein droit à toute Union fondée dans les conditions qu'il indique : ce qui exclue toute ingérence gouvernementale. Comme l'a dit M. Lejeune, il dresse l'acte d'État civil de sa constitution.

L'harmonie entre cette procédure et les principes de droit naturel posés tantôt [1]) est trop évidente pour nécessiter un commentaire.

On ne peut d'ailleurs épiloguer sur l'intention du gouvernement. Il a si bien voulu accorder la plus grande liberté possible à l'Union professionnelle que toutes et chacune des dispositions de son projet ne sont, pour ainsi dire, que des applications de ce principe.

[1]) Cfr. § I.

1. Il n'a pas partagé la crainte de ceux qui, par peur des abus toujours possibles de la liberté, voudraient restreindre la personnification civile à telle ou telle catégorie d'associations professionnelles. Il a foi dans la liberté. Syndicats mixtes de patrons et d'ouvriers, syndicats de patrons, syndicats d'ouvriers, conseils de l'ordre des avocats, chambres des notaires et des avoués, associations de médecins, de pharmaciens, d'ingénieurs, unions d'employeurs de tout genre et d'employés de tout nom : toutes et tous pourront être reconnus officiellement et jouir de la personnification civile, pourvu qu'ils se soumettent aux conditions légales fixées. (Art. 1).

2. Tenant compte d'une situation de fait presque générale et d'une nécessité d'administration, le gouvernement propose d'accorder la personnification même aux Unions qui admettraient dans leur sein des membres honoraires : hommes dévoués ou anciens ouvriers qui soutiennent leurs « compagnons » de leur expérience et de leur dévoûment. (Art. 1).

3. Non seulement les Unions professionnelles de femmes peuvent participer au bénifice de la loi, mais encore, dans les associations comprenant à la fois des hommes et des femmes, ces dernières pourront être appelées à la direction. (Art. 4).

4. Les Unionistes peuvent régler les conditions statutaires de leur association comme ils l'entendent. La loi ne leur impose que les indications indispensables (la dénomination, le siège, l'organisation de la direction et de la gestion des biens) à l'intérêt des tiers et du bon ordre public. (Art. 3).

5. Contrairement à ceux qui pensent que l'*enregistrement* des statuts de l'Union est une condition nécessaire au contrôle que doit exercer le Pouvoir central, le gouvernement estime qu'il n'y a pas lieu de recourir à cette formalité administrative qui prête à l'arbitraire, qui serait une mesure de défiance, et qui ne cadrerait plus avec les principes admis plus haut, en matière de liberté d'association. Les Unions s'affirment elles-mêmes sous leur responsabilité. Aucun rouage officiel n'intervient pour contrôler leur constitution au moment de la

publication de leurs statuts. Elles rentrent dans le droit commun et ne sont pas soumises à une police spéciale. (Art. 2).

6. Aucune restriction quant à la direction et quant à la gestion des biens : rien que les prescriptions élémentaires indispensables au bon ordre public. (Voir art. 3, 4, 5, 6).

7. La dissolution de la personnalité civile n'est prononcée que par les tribunaux. (Art. 11).

8. Si la liberté des associés quant à la disposition de l'avoir social au moment de la dissolution est soumise à quelques restrictions (art. 11), la raison doit en être cherchée dans la crainte — justifiée par l'expérience — d'abus éventuels particulièrement nuisibles à l'existence de l'Union : le Pouvoir protège l'association contre les cupidités de ses membres.

9. Il n'est pas jusqu'au code pénal que le projet gouvernemental ne propose de modifier dans un sens favorable à la liberté de l'association professionnelle. Désormais l'art. 310 ne punira plus « quiconque aura prononcé des amendes, des défenses, des interdictions ou toute proscription quelconque. » (Art. 15).

10. Enfin, audace suprême pour quelques-uns, mesure de tolérance et de liberté selon nous, le projet de loi reconnaît la personnalité morale aux fédérations de syndicats à condition que celles-ci remplissent les conditions exigées par l'association professionnelle pure et simple. (Art. 14).

On le voit, par cette revue sommaire des principales dispositions du projet, le gouvernement applique à l'Union professionnelle les principes de droit naturel que nous avons mis en lumière. Il leur laisse la plus grande latitude possible. Il a foi dans la liberté et dans la sagesse des citoyens.

Au point de vue de la législation comparée on peut soutenir que la loi belge est la plus large et la plus libérale de toutes.

§ 5.

LA PROPRIÉTÉ DES UNIONS PROFESSIONNELLES.

La question de la propriété des associations professionnelles dans le projet de loi actuel doit être examinée avec quelque détail.

On connaît les principes de l'École en matière de propriété. Le droit de propriété est la faculté de disposer à son gré de biens matériels et de percevoir les fruits utiles qu'ils peuvent produire. Cette faculté de s'approprier à demeure une certaine somme de biens et d'en revendiquer la jouissance exclusive est une suite naturelle du devoir de conservation et de perfectionnement qui incombe à l'individu et une exigence du progrès social. L'homme peut posséder en propriété au delà de son nécessaire par la double raison que rien ne le lui interdit et que l'utilité sociale l'exige sans conteste. Le droit de propriété, en ce qui dépasse les besoins de la vie, a pour base le bien-être social ; si le bien commun exigeait, à raison d'abus graves de propriétaires violant leurs devoirs et pour assurer l'harmonie et la paix sociale, que les pouvoirs publics intervinssent pour réglementer la distribution des richesses, rien ne s'opposerait dans le droit naturel au principe même de cette intervention ; cette intervention pourrait s'exercer aussi bien à l'égard des richesses mobilières que des biens immobiliers ; elle peut se manifester par des lois ou règlements, sous la forme d'impôts ou par des expropriations pour cause de nécessité publique.

Ces principes posés pour les individus valent pour les associations.

L'association, une fois née, possède une série de droits dont le plus important est sans contredit le droit de propriété. En effet, il répugne à la raison d'admettre qu'un être ait le droit d'exister sans admettre en même temps qu'il ait le droit

de s'assurer d'une manière stable les conditions d'existence et de développement.

En vain soutient-on que la propriété des associations n'est pas une vraie propriété sous prétexte que l'être moral repose sur une disposition de la loi civile. D'abord, si cela était exact, il faudrait demander comment l'État qui, lui aussi, n'ést qu'un être moral, possède ce droit de propriété collective. Répond-on par l'argument de la nécessité, pourquoi ne pas répliquer que cet argument existe précisément pour toute espèce d'association. Mais la proposition est fausse en elle-même. « La vérité est que la personnalité morale ne repose *nullement* sur une disposition émanant de la loi civile, *elle existe par le fait seul de la réunion de plusieurs se concertant en vue d'une fin commune* ; dès qu'il y a association, il y a corps moral existant indépendamment de tout code écrit... La loi, dans certains cas et suivant certaines conditions et formes juridiques, peut *reconnaître* officiellement ce corps moral et lui donner une existence légale et une personnalité civile[1]), ce qui peut avoir un intérêt et aussi quelque avantage au point de vue de certaines conséquences pratiques, mais ne saurait influer en rien sur *les droits naturels* qui appartiennent *a priori* à toute personnalité. Le droit de posséder résulte du droit que l'on a d'exister et de se conserver l'existence : toute association l'apporte avec elle en naissant. » [2])

En thèse, voilà notre opinion.

Étant tenu de permettre et de favoriser la formation de toute association utile (qui n'est pas nuisible au bien commun), l'État n'a pas le droit de lui refuser les moyens de vivre sans lesquels l'association ne pourrait s'organiser efficacement. L'État est tenu de reconnaître le droit de propriété aux associations secondaires : droit de propriété mobilière et immobilière.

1) Avec les réserves faites au § I n° 6.
2) Cfr. Roquefeuil, *l. c.* 553.

Mais, comme pour les individus, *mutatis mutandis*, au-delà du nécessaire, la propriété de l'association se justifie par l'utilité sociale. Le bien commun sera pour l'État la norme suprême de son intervention.

Le principe — ici comme pour les individus — sera la liberté. Ce ne sera qu'en cas d'abus graves, passés, présents ou probables, que le pouvoir public interviendra pour limiter l'exercice du droit de propriété, soit en le restreignant à certains objets, soit en imposant certaines conditions.

Or, quant à la limite du droit de propriété des associations professionnelles, y a-t-il des précautions à prendre actuellement ? L'État doit-il réglementer la possession des biens ?

En fait, la plupart des législations contemporaines ont limité le droit de posséder des Unions professionnelles. Voici les motifs de cette mesure : empêcher la constitution des biens de main-morte, mettre obstacle à la trop grande accumulation de richesses.

1. Les deux caractères de la main-morte sont l'*inaliénabilité* qui maintient ces biens hors du commerce et la privation d'un *impôt pour l'État*.

Or, dans l'espèce, dans le projet du gouvernement belge, on ne rencontre aucun de ces caractères de la main-morte.

L'inaliénabilité : nulle part il n'est question d'imposer l'inaliénabilité. L'Union moderne peut ou pourra aliéner ses immeubles quand il lui plaira, comme un simple particulier ; ces biens ne sont pas hors du commerce.

La privation d'un impôt pour l'État : l'impôt de mutation sur la prétendue disparition duquel on gémit, attendu que la personne morale ne meurt pas, est remplacée par une « taxe annuelle perçue au profit de l'État sur les Unions professionnelles pour tenir lieu de transmission entre vifs et par décès. »

On le voit, les craintes inspirées par la constitution éventuelle de main-morte ne sont guère fondées. Passons au second point.

2. Que les corporations aient une tendance naturelle à l'accumulation des richesses, c'est ce qu'on ne saurait méconnaître.

Douées d'une vie perpétuelle, elles sont amenées à thésauriser et à développer, de génération en génération, le patrimoine qu'elles possèdent. Ces grandes accumulations de richesses peuvent devenir préjudiciables au bien général. Dès lors, on comprend que l'État prenne des mesures pour prévenir les abus. Comme argument de fait en faveur de cette thèse, on allègue la riche situation dont jouissaient les associations à la fin du siècle dernier. Cela peut être vrai pour les corporations religieuses. Mais cette question est en dehors de notre présente discussion. Cela est faux pour les corporations de métiers. Au témoignage des historiens, les anciens corps de métiers — auxquels était reconnu le droit de posséder sans limites — étaient cependant peu riches au moment de leur dissolution ! Chez la plupart les dettes dépassaient les revenus. Ce fait a son importance : il tend à ramener à sa juste mesure la valeur de l'objection de l'accumulation des richesses. Si ce danger de la concentration des biens ne se rencontrait que dans l'association seule, on comprendrait à la rigueur qu'en vue de cette éventualité toujours possible, on recourut à des mesures préventives. Mais il faudrait ignorer les circonstances sociales actuelles pour nier que ce danger se trouve, au moins au même degré, dans le chef de l'individu. Deux ou trois milliardaires américains ne jouissent-ils pas aujourd'hui de revenus équivalents à ceux du clergé français en 1789 ? Un duc de Westminster ou un duc de Sutherland ne possède-t-il pas autant d'acres de propriété bâtie ou non-bâtie que n'en posséda jamais aucune corporation d'ancien régime ? Et de ces immenses accumulations de richesses, l'individu n'en use-t-il pas souvent au détriment du bien général soit en convertissant d'immenses étendues cultivées en terrains de chasse, soit en gaspillant de gigantesques revenus en fêtes scandaleuses, en paris insensés, en excentricités goriaques. Oui,

les occasions de mésuser des biens semblent beaucoup plus fréquentes pour les individus que pour les sociétés, où, du moins, le contrôle mutuel s'exerce et opère comme un frein.

Jusqu'ici néanmoins le Pouvoir n'a, dans aucun pays civilisé, songé à prendre des mesures contre l'accumulation de la richesse dans les mains des particuliers. Nos gouvernements ont toujours opposé un *non possumus* énergique aux revendications des agitateurs antisémites dont l'influence est si considérable dans certains pays européens.

Jusqu'ici on n'a pas songé non plus à prendre des mesures contre les sociétés commerciales (trusts ou cartels) qui, grâce à leurs capitaux gigantesques, parviennent au monopole mondial d'un produit et menacent à certains jours l'existence de millions d'êtres humaines. Quelqu'un soutiendra-t-il que les Unions professionnelles parviendront d'ici longtemps à une situation aussi puissante et aussi dangereuse ?

Or, si l'on prend des mesures préventives contre la propriété des Unions en prévision des abus éventuels, qui ne voit que la logique et la force des choses imposeront les mêmes mesures contre les sociétés anonymes et même contre les particuliers ?

Nous signalons ces conséquences aux partisans du droit de propriété quiritaire qui sont au fond les adversaires les plus irréconciliables du droit de propriété collective.

Pour nous, nous reconnaissons volontiers qu'aucune raison de *principe* ne s'oppose aux mesures préventives prises par le projet de loi belge contre l'accumulation des richesses dans le sein des associations professionnelles.

Quant à l'*application*, il faut, selon nous, distinguer entre les meubles et les immeubles :

1. Pour les immeubles, les abus sont plus faciles que pour les meubles. C'est toujours sous cette forme de richesses que l'abus s'est manifesté dans l'histoire. C'est contre elle qu'ont été prises surtout les mesures préventives inscrites dans les diverses législations. En Angleterre, l'Union ne peut posséder

qu'un acre. En France, elle ne peut avoir que les immeubles nécessaires aux réunions, bibliothèques et cours d'instruction professionnelle. En Belgique, le projet Lejeune décidait que les syndicats ne pouvaient « posséder, en propriété ou autrement, d'autres immeubles que ceux qui sont nécessaires pour leurs réunions, leurs bureaux, leurs écoles techniques, leurs bibliothèques, leurs collections, leurs laboratoires, leurs champs d'expériences. » Le projet Begerem ajoute à cette énumération « leurs bourses de travail, leurs bureaux de placement, leurs ateliers d'apprentissage et de chômage, leurs hospices et leurs hôpitaux » ; de plus il ajoute que les Unions « pourront être autorisées par un arrêté royal motivé, à posséder les immeubles ayant une de ces destinations, mais dont elles ne pourraient pas immédiatement tirer parti. » L'idée-mère des deux projets belges — plus restreinte dans le premier, plus étendue dans le second — est donc bien que les Unions ne pourront posséder que les immeubles nécessaires à la réalisation de leur but. Cette idée est, au fond, une application de ce principe que pour le nécessaire le pouvoir public n'intervient pas ; il réglemente seulement l'emploi du superflu parce qu'il juge, dans l'espèce, que ce superflu, sous la forme immobilière, pourrait faire plus de mal que de bien à la société.

2. Pour les meubles, la plupart des législations ne fixent pas de limites. L'inconvénient de l'accumulation des richesses paraît moins considérable. D'ailleurs la difficulté de contrôle fait reculer tout le monde.

Si elles ne posent pas de limites directes à l'acquisition des meubles, les législations posent des limites indirectes en défendant aux associations certains modes d'acquérir ou en y mettant des conditions. La loi française, par exemple, n'admet pas que les associations puissent recevoir des dons et des legs. Le projet belge l'admet, mais il soumet cette faculté à l'approbation préalable du gouvernement.

Que penser de ce principe ?

Le seul motif que les auteurs de ces restrictions puissent

légitimement invoquer pour déroger à la liberté est la nécessité d'un contrôle à l'effet de sauvegarder les intérêts familiaux des donateurs. Ce souci est louable ; nous comprenons la légitimité de son application aux établissements publics : ceux-ci sont institués dans un but public et ils n'ont de raison d'être qu'en tant qu'ils correspondent à ce but ; dès lors, on conçoit que l'État qui les crée, contrôle leur gestion, examine notamment si les dons et les legs, à eux faits, répondent à ce but public ; c'est parfaitement justifié. Mais, en est-il de même pour les associations secondaires ? Celles-ci, nous l'avons vu, que ce soient des sociétés commerciales ou professionnelles, ne tirent pas leur existence du Pouvoir ; elles existent par elles-mêmes ; elles ont droit aux moyens d'existence et de développement ; la liberté d'acquérir sans limite leur appartient de droit naturel ; l'abus éventuel seul légitime le principe de réglementation de cette liberté par l'État, (au même titre, *mutatis mutandis*, que pour les particuliers.)

Les sociétés commerciales qui n'ont en vue que le lucre ne sont soumises à aucune restriction dans les modes d'acquérir, pourquoi imposer cette restriction aux Unions professionnelles dont le but est beaucoup plus grand, plus noble, plus élevé que celui des sociétés commerciales ?

Et puis, où sont les abus ? Si l'État ne peut intervenir qu'en cas d'abus, il est nécessaire de démontrer par des faits certains, à l'abri de toute discussion, que la liberté offre de graves dangers. Qui a fait cette démonstration ?

On invoque l'intérêt des familles. Mais qu'on cite des faits abusifs et non des craintes chimériques. La famille est-elle menacée parce que les sociétés commerciales ont la faculté de recevoir des dons et des legs ? Et puis, voyez comme les dons et les legs sont peu nombreux aux sociétés de secours mutuels et d'épargne, aux caisses de prévoyance en faveur des ouvriers mineurs, à la caisse de prévoyance en faveur des victimes des accidents du travail, à l'association de la Croix rouge, etc. Qui soutiendra que les Unions professionnelles sont plus suscep-

tibles d'attirer les dons testamentaires que ces associations purement philanthropiques ?

On comprendrait à la rigueur des mesures de défiance à l'égard des corporations religieuses où les abus sont susceptibles de plus de fréquence, à raison du caractère pieux qu'elles revêtent. Mais on ne les conçoit pas pour les Unions dont le caractère exclusivement professionnel s'offre à tous comme une garantie contre l'entraînement enthousiaste et sentimental des donateurs et testateurs.

On nous dira : Mais si la mesure proposée aura si peu de conséquences pratiques, pourquoi faire tant d'objections ?

Pour trois raisons capitales : d'abord, parce que cette disposition peut devenir un instrument d'arbitraire aux mains du Pouvoir ; — puis, parce que les principes affirment que le gouvernement ne peut intervenir qu'en cas d'abus graves et qu'on n'en signale guère ni à l'étranger ni chez nous ;— enfin, parce que limiter la liberté des Unions d'accepter les legs et testaments, c'est poser un précédent gros de conséquences et quant aux autres personnalités, morales ou physiques, et quant aux autres modes d'acquérir.

Pour ces motifs, nous estimons que le Pouvoir devrait laisser aux Unions la liberté la plus entière quant au mode d'acquisition des meubles. Nous n'avons d'autre but ici que d'exposer au point de vue philosophico-social une opinion sincère, fondée sur une étude patiente de la question de l'association professionnelle.

CYR. VAN OVERBERGH.

XI.

La cristallographie*.

Dans un milieu cristallisant, les cristaux de la même espèce se produisent fréquemment en nombre considérable, et ils finissent, en grandissant, par s'accoler les uns aux autres, chacun d'eux ayant une orientation indépendante de celle de ses voisins. On désigne ces réunions sous le nom de *groupements irréguliers*. Rien de plus fréquent dans les terrains comme au laboratoire que ces sortes de groupements.

Mais l'observation a fait connaître d'autres sortes de groupements, chez lesquels les cristaux se joignent systématiquement d'après des plans ou des faces en rapport évident avec la symétrie qui leur est propre, et ils sont les plus intéressants. Si nous considérons deux individus cristallins associés de cette façon, nous ne leur connaissons plus l'indépendance réciproque qui caractérise les groupes irréguliers. Ils sont solidaires, puisque leur mode de rapprochement est gouverné par les lois de la cristallisation. Tels sont les *groupements réguliers*. Ils s'opèrent souvent entre deux cristaux ; mais il en entre souvent un plus grand nombre, et on connaît des espèces minérales où ils se répètent habituellement dans une suite nombreuse de cristaux juxtaposés.

La figure 26 (Pl. III) donne l'exemple d'un groupement régulier des plus fréquents chez le gypse ($Ca\ So_4 + 2\ H_2O$). Les cristaux simples du gypse affectent ordinairement la forme

*) Voir la *Revue Néo-Scolastique*, T. I, 1894, p. 322. et la note au bas de la page, ainsi que le nº d'avril 1895, page 139.

de la figure 25, où le cristal est vu par le côté. On y reconnaît la symétrie du système monoclinique (fig. 11, Pl. I). Très communément ces cristaux se présentent comme à la figure 26, où l'on observe ce qui suit : deux cristaux semblables (figure 25), mais réduits l'un et l'autre dans le sens de la largeur, adhèrent suivant un plan parallèle à une face verticale qui tronquerait l'arète *h*; de plus, chaque cristal est symétrique du voisin par rapport au plan qui les sépare, plan nommé *plan de jonction* ou *d'assemblage* par les cristallographes.

Des groupes analogues sont chose des plus communes dans le règne minéral. Il est des espèces qu'on ne rencontre presque jamais qu'à cet état d'association. Haüy, qui l'étudia scientifiquement le premier, désigna ce phénomène de groupement sous le nom d'*hémitropie*. On s'en rend compte, disait-il, en supposant qu'un cristal simple, tel que celui de la figure 25, a été coupé en deux suivant le plan de jonction, et en supposant ensuite que la moitié placée à droite (fig. 26) restant fixe, la moitié de gauche décrit un demi-tour autour d'un axe de révolution idéal perpendiculaire au plan de jonction. De là le terme hémitropie. Il est entendu que la théorie de Haüy vise uniquement à rendre plus saisissable la position relative des deux cristaux, et n'a pas pour objet de retracer leur histoire. En réalité, dès le début, les deux cristaux se sont développés l'un à droite et l'autre à gauche du plan de jonction avec l'orientation qu'ils présentent.

Voici un deuxième exemple d'hémitropie choisi dans une tribu de silicates qui joue un rôle de premier ordre dans les roches cristallines du globe. Il s'y répète des millions de fois, car on l'y reconnaît à chaque instant.

La figure 27 est celle d'un feldspath plagioclase (silicate d'aluminium de sodium et de calcium) qui appartient au sixième système cristallin, le triclinique. (Voir fig. 12 la forme fondamentale de ce système.) La figure 27 montre la base inclinée

p du prisme, ses faces verticales *m* et *t*, et, en outre, une modification tronquant chacune des deux arètes *g*, et une autre tronquant chacun des angles *a*. Par suite de la dissymétrie du sixième système, la face *p* du plagioclase n'est pas perpendiculaire sur la face *g*; elle descend un peu de gauche à droite, et il en résulte que l'angle dièdre de *p* sur *g* est obtus.

Dans la nature, ce silicate offre presque toujours l'hémitropie dessinée sur la figure 28. Le cristal primitif semble avoir été partagé en deux par un plan de section parallèle à la face *g*, et la moitié de droite avoir décrit une rotation de de 180° autour d'un axe normal à la face *g*. Il s'en suit que, la rotation opérée, la facè *p* du cristal de droite descend de droite vers la gauche et forme avec la face *p* qui descend en sens contraire, un angle dièdre rentrant, une sorte de gouttière éminemment caractéristique. Cette hémitropie est de celles qui se repètent un grand nombre de fois dans un intervalle resserré, comme on le voit sur la figure 29, où l'on a ombré cinq faces *p* retournées, alternant avec six autres faces. Chez les plagioclases, chaque lame hémitrope peut avoir beaucoup moins d'un millimètre; c'est à la loupe ou au microscope qu'il faut constater parfois les stries extrêmement fines qu'elles produisent par les angles rentrants. Faute de recourir à ces instruments, on pourra prendre pour un cristal unique un assemblage composé de cent individus et davantage.

Des groupements analogues abondent dans le règne minéral. La rotation théorique qui répond à leur structure n'est pas toujours de 180°; elle peut être de 30°, de 60°, de 90°, &. Parfois les cristaux sont croisés (groupements par pénétration); d'autres fois ils rayonnent d'un point central et dessinent des espéces de rosaces; ou bien l'axe de révolution est situé dans le plan de jonction, &, &. Tenons-nous en aux deux exemples précités qui suffisent à notre but, et demandons-nous quel est, si on l'examine au point de vue géométrique, le résultat d'une hémitropie. Ce résultat n'est pas douteux : l'hémitropie réalise une symétrie d'un ordre plus élevé que celle des

cristaux simples qui y interviennent. Que l'on compare entre eux le cristal simple de gypse (fig. 25) et l'hémitropie de la même substance (fig. 26). On voit immédiatement que l'axe vertical *cc'* n'est pas un axe de symétrie dans le premier cas et qu'il devient tel dans le second. De plus, l'assemblage hémitrope du gypse acquiert dans le plan de jonction lui-même un deuxième plan de symétrie qui fait défaut au cristal simple lequel n'en possède qu'un parallèle à la face *g*.

Une conclusion analogue ressort de la comparaison des fig. 27 et 28. Le plagioclase en tant que triclinique ne possède ni axe, ni plan de symétrie. Mais quand l'hémitropie de la figure 28 est réalisée, le plan de jonction devient un véritable plan de symétrie ; tous les éléments se comportent de la même manière à droite et à gauche, et rapprochent par là l'édifice du système monoclinique ; il y a donc progrès évident.

Cette poursuite d'une symétrie plus élevée manifestée dans les échafaudages édifiés par les agrégats cristallins est un fait général ; il s'accuse de plus en plus à mesure que les données d'observations s'accumulent et que les procédés d'investigation se perfectionnent. Des cristaux d'apparence unique, à contours géométriques très nets, qu'on rangea longtemps dans des systèmes cristallins très symétriques, se déclarent polysynthétiques quand on les taille en lames minces et qu'on les explore par les procédés optiques. On reconnaitra parfois six, huit, douze, vingt cristaux et plus, dans un polyèdre naturel dont la structure complexe était dissimulée sous la simplicité du contour extérieur ; et ces cristaux sont moins symétriques que l'édifice qu'ils constituent. D'ailleurs on n'aurait jamais pénétré jusqu'à ces secrets de la matière brute sans l'aide de la lumière polarisée. Nous avons dit que, grâce à l'emploi de la lumière polarisée et des colorations qui l'accompagnent, on était à même de distinguer les compartiments enchevêtrés dans une plaque cristalline par la diversité de leurs teintes. Des appareils dont l'explication nous eût entraîné beaucoup trop loin permettent même de fixer la position des axes optiques dans chacun des composants du groupe.

Quoi de plus curieux à cet égard, que ce silicate d'aluminium et de calcium hydraté, nommé chabasie, et qui se rencontre ordinairement sous une forme des plus simples, celle d'un rhomboèdre analogue à celui de la calcite? Pour des minéralogistes de premier ordre, comme Dufrenoy, Delafosse, Miller, Naumann, la chabasie est une espèce absolument rhomboédrique. Ils se trompaient. Si l'on taille une lame mince triangulaire perpendiculairement à l'axe vertical de la chabasie, cette lame se subdivise en six sections dans chacune desquelles on perçoit deux axes optiques orientés comme il est indiqué dans la figure 30. En poussant l'exploration jusqu'à la limite des procédés, on apprend que chaque section appartient à un cristal fragmentaire dépendant du système triclinique. Le rhomboèdre de chabasie est, en définitive, un groupement régulier de six cristaux du sixième système cristallin. Voila donc une substance qui, par elle-même, ne possède pas, à proprement parler, de symétrie, mais qui, grâce à ce que nous nous hasardons d'appeler l'*art du groupement*, réalise les propriétés géométriques du rhomboèdre et acquiert dès lors un axe ternaire, trois axes binaires et trois plans de symétrie!

Un savant illustre que la France vient de perdre, Ernest Mallard, dans un mémoire célèbre publié en 1876 [1]), signala le premier un grand nombre de faits de ce genre et en aperçut la portée. Il s'est posé la question de savoir quelle pouvait être la cause physique de cette sorte de *finalité*, de cette tendance au plus parfait, révélée dans les agrégats de la matière brute, où l'on ne s'attendait guère à la rencontrer. Dès lors, comme dans ses notices postérieures, le savant cristallographe n'a pas vu d'autre raison mécanique à indiquer que l'établissement de la stabilité *maxima* ; car si le principe de l'équilibre le plus stable conduit logiquement à la distribution réticulaire des molécules cristallines, le même principe

[1]) *Annales des Mines*. t. 10, 1876.

peut encore être invoqué à propos des agrégats réguliers des cristaux. On sait en effet qu'en général, chez le même corps chimique, la résistance à la désagrégation et à la décomposition s'élève avec la symétrie de la forme.

Quoi qu'il en soit des causes du phénomène, la solidarité des cristaux associés dans le cas de l'hémitropie et des autres groupes réguliers, nous prouve qu'ils se rapprochent les uns des autres à la distance intermoléculaire. On est donc amené à chercher comment la théorie des réseaux, que nous avons résumée et qui fournit la clef des phénomènes les plus importants de la cristallisation, comment cette théorie se prête à la réalisation des agrégats hémitropes et autres. Mallard a traité ce sujet à diverses reprises avec étendue et profondeur. Bornons-nous ici à élucider un cas très simple; mais le même mode d'explication s'adapte aux cas plus complexes.

Nous choisirons le groupement du gypse (fig. 26).

Voyons comment on peut entendre au point de vue moléculaire, le mode de juxtaposition des deux moitiés hémitropes. La surface du cristal de droite la plus voisine du plan de jonction et qui lui est parallèle est un plan réticulaire du gypse; car le plan de jonction mené suivant l'axe $c\ c'$ étant parallèle à la troncature de l'arête h, prend la direction d'une face possible du cristal. Notons qu'il en est ainsi dans l'immense majorité des cas, les cristaux s'accouplant suivant des faces existant chez eux ou pouvant s'y produire en vertu des lois de la cristallisation. Il en va de même du cristal de gauche; la face la plus voisine du plan de jonction est aussi un de ses plans réticulaires. Il suit de là que chacun des deux cristaux hémitropes tourne vers le voisin un plan réticulaire, et ces plans sont tellement rapprochés l'un de l'autre qu'ils sont liés entre eux par les lois de l'équilibre moléculaire.

Considérons le plan moléculaire du cristal de droite. Nous pourrons représenter une très petite partie de ce plan (ce qui nous suffit) par les neuf mailles rectangulaires de la figure 31, dont les points de croisement a, b, c, d, &, sont occupés par

des centres de molécules cristallines. Par *o* point central de ce petit réseau, conduisons un axe de rotation normal à son plan, et imprimons-lui une rotation de 180° autour de l'axe. Après la rotation, le centre moléculaire *b* a pris la place de *d* et *d* celle de *b*. De même, *c* remplace *a* et réciproquement. La même chose se répéte aux autres centres moléculaires. La rotation entraîne donc simplement l'échange mutuel des molécules et n'affecte pas la forme du réseau. D'un autre côté, ce réseau retourné du cristal de droite, il est précisément réalisé dans le premier plan réticulaire du cristal de gauche qui est sensé avoir fait un demi-tour. S'il en est ainsi, on comprend que les deux plans limites des cristaux accouplés étant géométriquement semblables se fixent l'un par rapport à l'autre dans les mêmes rapports, à très peu près, que deux plans réticulaires consécutifs d'un cristal simple. Une chose néanmoins a varié par le fait de la rotation supposée d'un des plans réticulaires : c'est l'orientation des molécules cristallines elles-mêmes qui ont fait un demi-tour. D'après cela, les molécules du premier plan réticulaire du cristal de gauche sont retournées, ce qui entraîne le même retournement pour toutes les molécules cristallines des lames d'accroissement qui viennent se juxtaposer à la première; et, naturellement, il en résulte la position symétrique du cristal de gauche relativement à celui de droite.

L'explication qu'on vient de donner, suppose que deux assemblages réticulaires de la même substance peuvent contracter la solidarité cristalline, bien que l'orientation des molécules diffère dans les deux réseaux. Bien des faits de groupements que nous ne pouvons détailler ici justifient cette assertion.

Dans le cas de la figure 31, pour récupérer les positions primitives des centres moléculaires, il faut une rotation de 180°, mais il existe des mailles pour lesquelles la restitution s'opère à l'aide de rotation de 30°, de 60°, de 90° : ce qui rend compte de groupes différents de l'hémitropie proprement dite et qui sont très communs dans la nature.

Afin d'embrasser la généralité du phénomène, nous ajouterons à l'exemple de M. Mallard que l'union peut s'effectuer entre deux faces cristallines dont les réseaux plans ne sont pas rigoureusement les mêmes au point de vue géométrique ; dont les mailles, par exemple, ne seraient pas susceptibles de se superposer exactement et seraient simplement de formes très rapprochées. L'équilibre intermoléculaire n'implique donc pas la conformité parfaite entre deux lames cristallines juxtaposées et il s'accommode d'une certaine tolérance. Si l'on se rappelle maintenant ce qui a été dit plus haut de l'existence des *formes limites*, formes dont les relations paramétriques et conséquemment les mailles réticulaires sont très rapprochées de ceux de formes à symétrie plus élevée, et, d'autre part, si une différence très légère entre deux réseaux ne s'oppose pas à leur union intime, on pressentira tout le parti que la nature peut tirer du groupement d'éléments cristallins à symétrie incomplète pour construire des édifices d'une régularité remarquable. Dans l'état de la science, on doit reconnaître qu'elle parvient très souvent à ce résultat, en se jouant, pour ainsi dire, des difficultés.

Il nous reste à parler rapidement de deux phénomènes qui embarrassèrent les fondateurs de la cristallographie au commencement de ce siècle, en ce qu'ils semblent porter atteinte à la loi qui lie la composition chimique à la forme. Il s'agit du polymorphisme et de l'isomorphisme.

Dans le polymorphisme, la même substance envisagée au point de vue chimique se présente en des formes incompatibles, c'est-à-dire, qu'on ne peut dériver les unes des autres à l'aide des lois de la cristallographie. Ainsi, le carbonate de calcium se rencontre habituellement en rhomboèdre du troisième système cristallin, avec des arêtes culminantes de 105°5′, ou bien en formes polyédriques dérivées de celle-là conformément à la symétrie. C'est la calcite des minéralogistes. Mais un carbonate de calcium, qu'on ne saurait distinguer chimiquement du premier, revêt la forme d'un prisme orthorhombique

du quatrième système cristallin, portant sur ses arêtes ou ses angles les modifications propres à ce type géométrique. Ce minéral se nomme aragonite. Ces deux manières d'être dissemblables du carbonate de calcium sont accompagnées de variations dans les caractères physiques. La dureté, le poids spécifique, les propriétés optiques, calorifiques, etc. diffèrent chez l'aragonite et chez la calcite. Mais, encore une fois, il n'y a pas lieu pour le chimiste de séparer là deux carbonates de calcium d'espèces distinctes. Les différences que la calcite et l'aragonite accusent, au point de vue de l'attaque des acides et autres agents, semblent de même ordre que celles qu'on observe entre les faces d'un même cristal, et qui donnent naissance aux figures de corrosion.

Le soufre fournit un autre exemple bien connu de polymorphisme. Le soufre cristallisé par fusion et refroidissement se convertit en petits prismes allongés du système monoclinique ; celui qui cristallise d'une solution concentrée de sulfure de carbone donne des octaèdres parfaitement caractérisés du système orthorhombique. On admet la possibilité du polymorphisme dans le même système cristallin. C'est le cas du Bioxyde de Titane qui cristallise : 1° en prisme orthorhombique (Brookite) ; 2° en prisme carré avec rapport des axes 1 : 0,911 (Rutile) ; 3° encore en prisme carré avec rapport des axes 1 : 1,777 (Anatase). Ces deux dernières formes ne peuvent se déduire l'une de l'autre par les rapports simples qui président généralement aux dérivations du même type fondamental.

Voici l'explication la plus communément adoptée aujourd'hui pour rendre raison du polymorphisme. La molécule cristalline, point de départ obligé de toutes les propriétés géométriques et physiques du cristal, est formée par l'agrégation de plusieurs molécules chimiques. Nous l'avons indiqué plus haut. La molécule cristalline est donc un groupe atomique plus ou moins complexe qu'on peut interpréter comme un polyèdre, ayant ses axes d'attraction principaux en rapport avec sa symétrie ; et, dans les conditions du parfait équilibre, toutes

les molécules de semblable constitution se rangeront autour de la première pour construire un réseau déterminé. Mais si, la composition chimique demeurant constante, il arrive par une cause quelconque que le nombre des molécules chimiques qui interviennent dans la formation d'une molécule cristalline varie, le groupement atomique propre à celle-ci ne sera plus le même que dans le premier cas; la symétrie en sera autre aussi bien que les modes d'attraction, et il en ira de même du réseau qu'elle peut construire avec ses semblables. Un de ces réseaux pourra convenir, par exemple, au système cubique, l'autre au système orthorhombique. D'après cela, le même corps chimique pourrait réaliser des assemblages réticulaires fort disparates, dont la cause ne serait autre que la disparité de leur molécule cristalline constituante.

La variation dans le nombre des molécules chimiques qui entrent dans la molécule cristalline dépendrait des circonstances où s'opère la précipitation cristalline, et notamment de la température. Plus d'une expérience a montré qu'en modifiant la température, une même substance chimique polymorphe passe d'un état à un autre et change de système cristallin. Dans la théorie que nous exposons, la molécule cristalline du soufre octaédrique (4ᵉ système) se produit à la température ordinaire des expériences, tandis que celle du soufre prismatique (5ᵉ système) se produirait à la température de fusion du soufre (111°). Mais cette dernière molécule qui reste stable à 100°, à 80° et même en-dessous, ne l'est plus à 20° ou 30°. A ces températures trop basses, le groupe atomique de la molécule cristalline se transforme en même temps que les relations intermoléculaires, et le réseau produit par le soufre passe d'une symétrie à une autre. Le phénomène se manifeste à l'extérieur; car les aiguilles monocliniques et transparentes, provenant du soufre fondu et qu'on laisse refroidir, changent tout à coup de couleur et d'éclat et se convertissent en cristaux octaédriques du 4ᵉ système, très reconnaissables.

Des faits nombreux prouvent d'ailleurs que des combinaisons chimiques, susceptibles de polymorphisme, se montrent également sous leurs formes incompatibles à la température ordinaire. Par exemple Ca Co_3 comme calcite (3ᵉ syst.), et comme aragonite (4ᵉ syst.); Fe S_2 comme pyrite cubique (1ᵉʳ syst.) et comme sperkise (4ᵉ syst.); Al_2 Sio_5 comme andalousite (4ᵉ syst.) et comme disthène (6ᵉ syst.) etc. Il est clair que dans les cas précités la structure moléculaire, déterminée par les conditions qui présidaient à la formation, possède une stabilité qui ne s'accuse pas chez les cristaux du soufre.

Selon la théorie courante du polymorphisme qu'on vient d'exposer, le phénomène reposerait sur la différence intrinsèque des molécules cristallines réalisables chez le même composé chimique. On y abdique le principe de l'inséparabilité de la nature chimique et de la forme, y compris les propriétés qui en dérivent : ce qui choque l'idée qu'on aime à se faire de la substance brute. La nouvelle école, en France, n'en a pas pris son parti. En s'appuyant d'une part sur des considérations géométriques, de l'autre sur des expériences fort précises, elle persiste à soutenir la constance du groupe atomique et l'égalité de la molécule cristalline, dans les cristaux quelconques d'un composé polymorphe. Pour éclaircir le polymorphisme, cette école s'adresse à deux ordres de faits dont il est impossible de nier l'importance et la généralité, après les recherches des vingt dernières années. Ces faits sont les groupements complexes réalisés par une même substance cristalline, et la fréquence des cristaux à *formes limites*.

En effet, on a constaté, par la mesure des paramètres, que les cristaux incompatibles, bien que de composition identique, appartenaient généralement à des formes limites. Nous avons dit combien l'existence de ces formes, très voisines les unes des autres malgré l'inégalité de leur symétrie, favorise le groupement en sens variés des lames cristallines, étant donné que la juxtaposition de ces lames n'imposait pas l'égalité parfaite de leurs plans réticulaires voisins des plans de jonction.

Nous avons également insisté sur la tendance vers la symétrie si manifeste dans les accollements des portions de cristaux. Or, tout ce qu'on a dit de l'influence des conditions physiques et en particulier de la température pour modifier la molécule cristalline et la transformer en une autre, peut s'appliquer aux groupements et aux enchevêtrements de cristaux constitués par le même type de molécule cristalline et par un même réseau. Ainsi, comme l'a fait remarquer Mallard, sans modifier l'assemblage réticulaire, la chaleur, en faisant pivoter les molécules cristallines, peut provoquer de nouvelles conditions d'équilibre qui obligent une lame donnée à se diviser en strates hémitropes d'un extrême minceur, comme cela se voit dans les plagioclases.

La subdivision d'un réseau primitivement uniforme en compartiments d'orientation différente, n'entraîne pas seulement une modification des faces extérieures qui fait passer le polyèdre d'un système à un autre ; elle se multiplie parfois au point de décomposer le polyèdre primitif en particules cristallines très petites entre lesquelles il s'établit des compensations optiques qui peuvent même faire disparaître la biréfringence. Le changement optique ne prouverait donc pas la transformation de la molécule.

Une conséquence de la théorie française est que la forme propre, caractéristique d'un corps polymorphe est toujours la moins symétrique de celles qu'ils présente.

Nous terminons par quelques mots sur l'isomorphisme, envisagé au point de vue cristallin.

Deux substances sont isomorphes entre elles quand, avec des compositions chimiques analogues, les cristaux qu'elles donnent offrent des rapports paramétriques très voisins les uns des autres, et quand, en même temps, elles peuvent contribuer en proportions variables à la confection d'un même cristal. On sait qu'on rencontre souvent l'isomorphisme au laboratoire. Il est également très fréquent dans la nature. Le

plus bel exemple d'isomophisme dans le règne minéral est peut-être celui des carbonates suivants, qui tous cristallisent sous la forme d'un rhomboèdre, donné par un clivage des plus faciles. Les rapports paramétriques de ces rhomboèdres (rapport de l'axe horizontal à l'axe vertical) sont indiqués avec la composition.

Calcite Ca Co_3	1 : 0,854
Dolomie Ca Co_3 + Mg Co_3	1 : 0,832
Giobertite Mg Co_3	1 : 0,809
Sidérite Fe Co_3	1 : 0,817
Rhodocrosite Mn Co_3	1 : 0,818
Smithsonite Zn Co_3	1 : 0,806

On voit que les dimensions relatives de ces divers rhomboèdres sont fort rapprochées. Les valeurs ne diffèrent au plus que par des centièmes, quelques unes par des millièmes seulement. On voit également que chacun des carbonates possède son individualité géométrique caractérisée par un rapport paramétrique qu'il ne partage avec aucun autre. Il en est toujours ainsi dans tous les cas d'isomorphisme, les substances cristallisant dans le système du cube étant mises à part, puisque dans ce système les rapports paramétriques sont constants. Les métaux basiques des carbonates rhomboédriques sont ordinairement plus ou moins mélangés dans le même cristal. Le magnésium accompagne le calcium et le fer; le fer accompagne fréquemment le zinc et le manganèse. Quand deux ou trois de ces métaux entrent en proportion notable, le polyèdre résultant a des angles dièdres, ou, ce qui revient au au même, des relations paramétriques, intermédiaires entre ceux des espèces pures.

Étant donné le rapprochement géométrique des isomorphes, on en conclut logiquement la quasi identité de leur assemblage réticulaire, et par conséquent l'aptitude des composants à se recouvrir mutuellement et à édifier un cristal en commun. Ce

mode de recouvrement est palpable, entre autres, dans quelques silicates du règne minéral qui comprennent des bases capables de se substituer isomorphiquement et de déterminer des colorations particulières. On connaît des prismes de tourmaline qui montrent dans leur cassure transversale des zones concentriques alternativement vertes, roses, rouges, incolores. Ces zones colorées correspondent aux proportions variées de potassium, de lithium, de manganèse, d'aluminium ou de fer, qui sont intervenues dans le précipité durant les phases de l'accroissement. Malgré ces modifications de composition qui portent évidemment sur la molécule cristalline, la solidarité de l'assemblage demeure entière, même aux plus forts grossissements du microscope.

Mais le plus souvent les cristaux où sont associés des mélanges isomorphiques ne se partagent pas en plages distinctes ; ils sont chimiquement et physiquement homogènes dans toute leur étendue. Quelle que soit la particule que l'on soumet à l'analyse chimique, le résultat est le même. Un corps isomorphe a beau n'entrer qu'en proportion minime, on le retrouve partout. En présence de cette dissémination étonnante de l'élément chimique, on doit se faire une opinion sur la manière d'être de la molécule cristalline.

La presque totalité des auteurs admettent des molécules *mixtes* chez les composés isomorphiques. Si, par exemple, la molécule cristalline de la sidérite pure ($Fe\ Co_3$) ne contient en fait de métal que des atomes de fer, la molécule de la sidérite magnésienne, laquelle est la plus commune, renfermera un certain nombre d'atomes de magnésium occupant la place d'autant d'atomes de fer. Les très légères différences qu'entraîne cette substitution dans les équidistances moléculaires s'accuseront peut-être dans la variation des angles dièdres, mais elles n'affectent pas la symétrie, ni la régularité des clivages aussi nets dans les carbonates de fer magnésiens que dans les carbonates de fer purs. L'hypothèse consiste donc à admettre que le remplacement en nombre variable des atomes d'un corps par

ceux d'un autre, dans le groupe atomique, n'altère que dans une mesure très restreinte des propriétés mécaniques de la molécule cristalline.

Nous savons que d'autres cristallographes sont peu disposés à recourir à des molécules cristallines mixtes dans le cas de l'isomorphisme. Ils inclinent à n'accepter que des molécules pures de tout mélange.

Chez un cristal où s'associent des composés isomorphes, les nœuds du réseau seraient occupés tour à tour par les molécules cristallines propres à chacun d'entre eux, et les nœuds seraient occupés par chaque type de molécule dans la proportion indiquée par l'analyse quantitative du cristal. On peut tirer, de la marche régulière des propriétés optiques dans les feldspaths plagioclases où les quantités relatives de sodium et de calcium sont assujetties à beaucoup de variations, des arguments sérieux, favorables à l'interprétation que nous venons de donner en terminant des phénomènes de l'isomorphisme.

C. DE LA VALLÉE-POUSSIN.

XII.

Le Hasard

Aller en promenade et être tué sur place par un aérolithe qui tombe; faire au jeu de dés cinq fois de suite double six; viser un lièvre et abattre un chevreuil, voilà autant de faits que nous avons coutume d'attribuer au hasard.

La seule inspection de ces exemples montre leur trait commun : tous sont inattendus, imprévus et tous dépassent la visée de la cause à laquelle on les rapporte.

Celui qui va se promener ne s'attend pas à être frappé d'un éclat de bolide, non plus que le joueur de dés à faire cinq fois de suite double six, ni le chasseur qui vise un lièvre à abattre un chevreuil.

Au surplus, telle semble la signification qu'attache au mot hasard l'usage universel, toujours interprète du bon sens.

« Le hasard, dit-on, est aveugle », « le hasard est capricieux »; ces expressions, à la fois familières et proverbiales, cachent un sens profondément philosophique. Nous partirons de l'analyse de cette notion vulgaire pour dégager la notion philosophique du hasard ; et celle-ci justifiera celle-là.

*
* *

A étudier l'étymologie du mot hasard, dans les langues latine et germanique, on voit que ce mot signifie originairement un effet plutôt qu'une cause.

« Casus » (cadere) en latin, signifie ce qui arrive. « Toeval » en flamand, « Zufall » en allemand, visent primitivement ce qui arrive auprès; c'est exactement le mot latin « accidens », c'est-à-dire ce qui survient à l'effet que l'on attendait. Voilà déjà l'acception vulgaire du hasard confirmée par l'étymologie.

Si ultérieurement on s'est servi de ce mot pour désigner une cause, c'est que, spontanément, naturellement, *à priori*, nous supposons qu'il n'y a pas d'effet sans cause et sans cause proportionnée. Bref, au sens passif et originel du mot, le hasard désigne un effet ; au sens actif, il désigne une cause.

* * *

Mais qu'est donc un effet du hasard, « un effet non voulu ou non prévu » ?

Aristote le range parmi les effets *accidentels*.

L'analyse de l' « effet accidentel » montrera à l'évidence la justesse de cette conception.

L'effet accidentel est l'effet d'une cause accidentelle. La cause accidentelle est opposée à la cause par soi. Nous devons avant tout élucider ces deux notions métaphysiques.

On appelle cause par soi celle, qui, d'elle-même et directement, produit l'être à la production duquel elle est déterminée.

Par contre, la cause est accidentelle, quand elle produit, ou plutôt, quand elle est dite produire un effet, à la production duquel elle n'est pas déterminée.

La cause peut être accidentelle du chef d'une complexité contingente, soit de qualités dans le principe actif, soit d'effets dans le sujet passif. Des exemples expliqueront notre pensée.

Une cause est dite accidentelle, dans le premier cas, quand l'effet qu'on lui attribue revient à une qualité, accidentellement jointe à la qualité par laquelle la cause agit. Ainsi on dira que le joueur de flûte bâtit une maison. Le joueur de flûte est cause de la maison, mais cause accidentelle seulement. Car ce qui a directement et positivement influé sur l'édifice c'est l'art architectonique, non l'art musical, de celui qui l'a construite. Dès lors la vraie cause, la cause par soi de la maison, c'est l'architecte, en tant qu'il est architecte. Si le joueur de flûte est dit cause de la maison, c'est que à tous les moments de la mise en œuvre, le talent du musicien se rencontre accidentellement avec l'habileté de l'architecte.

Dans le deuxième cas, c'est-à-dire lorsqu'il se produit un complexus accidentel dans le sujet passif, la cause est accidentelle vis-à-vis de ce qui a quelque connexion avec l'effet proprement dit. Cette connexion peut être triple.

Tantôt elle est réelle et nécessaire. Celui qui écarte un obstacle est cause accidentelle de l'effet qui en résulte. Renverser une colonne sur laquelle repose une pierre, c'est être cause directe du mouvement de la colonne, mais cause accidentelle seulement de la chute de la pierre, laquelle se trouve être nécessairement liée au renversement de la colonne.

D'autres fois elle est réelle, mais contingente et mobile. Pour reprendre un exemple classique, le fossoyeur qui trouve un trésor, en creusant une tombe, est cause par soi de l'ouverture de la tombe. Mais tout au plus peut-on dire qu'il est cause accidentelle de la découverte du trésor, parce que cette découverte est accidentellement survenue. C'est ce genre d'effets que l'on attribue communément au hasard.

Enfin, cette connexion peut être purement logique : on pourrait l'appeler *connexion d'estimation*; comme si l'on disait d'un homme qu'il est cause de l'écroulement d'une tour, parce qu'au moment du sinistre on l'a vu passer au pied des murailles [1].



Il résulte de cette analyse que les causes, vraiment dignes de ce nom, sont les causes par soi.

Aristote en donne la raison avec la concision de langage qui le caractérise.

« Ce qui de soi est cause, est déterminé. Ce qui est cause par accident est indéterminé, car dans un même sujet on peut rencontrer un nombre indéfini de qualités accidentelles à la causalité [2]. »

[1]) S. Thom. *in Metaph.* l. 3.
[2]) Aristotelis opera omnia, *Naturalis Auscultationis*, Lib. II, cap. 5. Parisiis, editore Ambrosio Firmin-Didot 1883.

La raison de la causalité des causes par soi c'est leur détermination. Ce sont des êtres en acte, complètement déterminés. Qu'est-ce à dire ? Certes la cause, regardée matériellement, doit, pour pouvoir agir, être existante ; mais cela ne suffit pas. Une cause existante, mais qui, par impossible, ne porterait dans son sein aucune détermination, ne pourrait à elle seule produire un résultat déterminé. Il faut en outre que la la cause, formellement, comme telle, précontienne réellement, déterminément toute la raison de l'effet. Telle est du reste la profonde signification de l'adage « unumquodque agit secun- » dum quod est actu ».

Inversément, la raison de l'inanité causale des causes accidentelles, c'est leur indétermination.

Le principe actif peut avoir un nombre indéfini de qualités, accidentelles à celle par laquelle il cause ; et dès lors un même effet peut naître d'une foule de causes accidentelles. Il en est de même du sujet passif qui peut recevoir indéterminément des accidents plus ou moins connexes avec l'effet par soi. De ce chef encore la multitude des causes accidentelles est indéterminée.

Bref, indétermination dans le principe actif : mille causes les plus diverses peuvent produire le même effet ; indétermination dans le sujet passif : les mêmes causes peuvent produire mille effets les plus divers. De l'indétermination des causes accidentelles on conclut, à bon droit, que le titre qu'elles portent est une usurpation.

Voilà donc un premier point acquis : l'effet du hasard est l'effet d'une cause accidentelle, et la cause accidentelle n'est cause que de nom.

*
* *

Pour mieux comprendre cette pensée il sera utile d'étudier de plus près la détermination qui caractérise les causes par soi, l'indétermination qui caractérise les causes accidentelles.

Ici nous touchons à une des théories fondamentales de la philosophie aristotélicienne : la conception téléologique de l'univers. Elle est trop étroitement liée à notre sujet pour que nous ne nous arrêtions un instant à l'établir et à l'esquisser à larges traits.

De l'innombrable multitude de productions dont la nature nous offre le spectacle, — les organismes vivants, par exemple, végétaux ou animaux, — on ne sait ce qu'il faut admirer le plus ou l'étonnante complexité, ou la merveilleuse unité.

En effet, ce qui caractérise l'être vivant au point de vue morphologique, c'est l'hétérogénéité des parties qui le composent. Chaque appareil, chaque organe, chaque tissu a sa structure spéciale ; il n'y a pas jusqu'à la cellule qui n'ait sa physionomie propre. Et quelle merveilleuse complication au sein même de cet élément miscroscopique ! Les plus forts grossissements ne peuvent trouver une limite à son organisation ; ni les plus patientes recherches de la chimie moderne découvrir le secret de sa constitution intime.

Et cependant, de cette variété infinie, de cette complexité extrême naît la plus harmonieuse unité. La substance organisée n'est pas une juxtaposition, ou, comme on l'a dit dans un langage plus pittoresque que vrai, une *colonie* de cellules indépendantes, jetées pêle-mêle au gré des circonstances. Non ; tous ces éléments se rapprochent, se groupent pour former solidairement, malgré toutes les influences, un tout *continu*, dont ils sont les *parties*.

Cette harmonie persistante demande sa raison suffisante, sa cause par soi.

En effet, que deux phénomènes se rencontrent, cette coïncidence n'a d'elle-même rien qui éveille l'attention de l'esprit. Il ne verra là qu'une dualité et il l'expliquera aisément en la dédoublant, et en rattachant chacune des unités qui la constituent à sa cause respective. Mais si la coïncidence se répète souvent, nous soupçonnerons qu'entre les deux phénomènes

il existe quelque lien, c'est-à-dire quelqu'unité ; la dualité s'effacera et l'unité s'accentuera à raison de la fréquence même de la coïncidence. Or qui dit « unité » dit être. Et d'où vient cet être? S'il ne porte pas en lui-même la raison de son existence, il faudra la chercher en dehors de lui.

L'esprit se mettra donc en quête de la cause de cette unité.

Bref, la constance révèle l'unité, l'unité manifeste l'être, et celui-ci ne portant pas en lui-même la raison suffisante de son existence, l'a dans un autre être : sa cause par soi.

Il ne suffit donc plus de décomposer le phénomène complexe et de rapporter chaque élément constitutif à son antécédent respectif; un nouvel être apparaît ici, qui, lui aussi, demande sa cause spéciale, sa cause par soi.

Par contre, dans une coïncidence fortuite, il n'y a pas de constance, donc il n'y a ni unité, ni être nouveau, ni cause par soi, réelle, positive de cette rencontre.

Ce texte de saint Thomas résume avec netteté et précision les considérations que nous venons de développer :

« Omne quod est per se habet causam ; quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est vere ens, cum non sit vere unum. Album enim causam habet, similiter et musicum ; sed album musicum non habet causam, quia non est vere ens neque vere unum. » [1])

Il faut donc chercher une raison à cette unité stable du complexus. Cette raison se trouve-t-elle dans les éléments qui se rencontrent ? Mais alors ils seraient *essentiellement* unis et par suite inséparables ; or quoi de plus instable que l'association des éléments qui composent un organisme? Faut-il en chercher la raison d'être dans les agents respectifs des éléments qui convergent ? Mais aucun d'eux n'est, de soi, déterminé à agir *de concert* avec les autres. Quant à recourir aux antécédents de ces agents, ce serait reculer indéfiniment la question sans la résoudre. Il faut donc qu'il y ait une cause

[1]) *S. Th.* 1. q. 115. a. 6.

spéciale dont la nature nous sera révélée par la nature de l'effet : celui-ci est un groupement harmonieux, absorbant dans son unité la multiplicité des effets partiels respectifs qui le constituent. Or, une cause antécédente peut bien expliquer la constance du concours des causes, non l'unité de leur effet. Que sous l'influence d'une cause antécédente, les agents concentrent leurs activités sur un même terme, cela se comprend : telle est précisément sa raison d'être; mais que cette concentration aboutisse régulièrement à une harmonie, voilà qui est purement accidentel à une cause antérieure, comme telle, fût-elle spéciale. Il faut donc en dernière analyse en appeler à une idée groupant et ordonnant ces causes efficientes multiples, en vue de la réalisation effective de l'effet harmonieux. *Ex diversis formaliter non fit unum nisi ad unum ordinentur*. Dès lors, l'effet total, qui, dans l'ordre réel d'exécution est au terme de l'activité des causes respectives, devient, dans l'ordre idéal d'intention, le but de ces mêmes activités. Il va de soi que l'idée n'entraîne pas par elle-même sa réalisation extérieure ; elle peut rester indéfiniment à l'état de pure spéculation. « Nam intellectus speculativus est qui quod apprehendit non ordinat ad opus sed ad solam veritatis considerationem [1]. » Pour qu'elle s'extériorise, il faut une influence positive en relation avec l'effet idéal et avec l'effet réel, procédant du premier et aboutissant au second; bref, il faut une volition, une intention, qui mette la cause efficiente en branle ; l'idée, elle, définit et précise dans ses moindres détails le terme de l'activité.

Mais où réside cette idée, principe de l'unité et de l'ordre ? Comme telle, elle a son siège dans une intelligence. Tôt ou tard l'ordre relève d'une intelligence qui le connaît et qui le veut. Voilà pourquoi aussi l'ordre intégral de l'univers proclame l'existence d'un ordonnateur suprême.

Mais il n'y a pas que des êtres intelligents dans la nature.

[1]) *S. Th.*, 1. q. 79. a. 11.

Or chez les êtres non intelligents l'idée, cause déterminante qui incline leurs forces à réaliser un complexus ordonné, leur est-elle entièrement extrinsèque ?

On ne le peut prétendre sans donner raison à l'occasionnalisme, que condamne l'excès de ses propres conséquences.

A supposer, en effet, que la cause présumée de l'ordre soit tout extérieure aux agents naturels, il faudrait, pour assurer la persistance de cet ordre à travers mille variations, que cette cause intervînt sans cesse pour neutraliser les sollicitations contrariantes des agents perturbateurs. Or, admettre cela, c'est nier la causalité des êtres créés.

Inversément, si les êtres de ce monde sont vraiment causes de l'ordre stable que nous admirons, c'est qu'ils sont affectés d'une détermination constitutionnelle, qui dirige toutes leurs énergies à la réalisation d'un effet déterminé ; car, pour rendre raison de la récurrence d'opérations identiques, il ne suffit pas de la détermination de l'agent, par une cause antérieure : celle-ci explique bien que l'agent agisse, mais cela n'explique pas pourquoi l'agent, sous son influence, pose invariablement tel acte plutôt que n'importe quel autre. La constance d'opération des agents naturels ne s'explique donc que par l'existence au sein même de ces causes d'un principe qui oriente leur activité dans le sens d'un but déterminé. C'est ce qu'on exprime en disant qu'il y a dans les agents naturels un *principe immanent de finalité*. Ce principe est une inclination naturelle, qui, suivant la profonde parole de saint Thomas, n'est autre chose que « l'expression de l'intention divine imprimée aux choses pour les mouvoir vers une fin déterminée » [1]).

Mais si tous les êtres de ce monde agissent pour une fin, c'est à des titres différents ; car la fin puisant sa vertu causale

1) " Natura nihil aliud est quam ratio cujusdam artis, scilicet divinæ, indita rebus, qua ipsæ res moventur ad finem determinatum ; sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere quod ex seipsis moverentur ad navis formam inducendam ". *In II. Phys.* lect, 14.

dans l'appréhension de celui qui la connaît, un être agit pour une fin à raison de la connaissance qu'il en a.

L'être dépourvu de connaissance n'agit donc pour une fin que dans la mesure où la détermination, qui affecte le fond substantiel de son être, incline toutes ses activités dans le sens d'un effet déterminé. Son intention à lui c'est le poids de sa nature, l'entraînant vers le terme propre de son action.

L'animal, doué de connaissance sensible, connaît la fin, mais d'une manière imparfaite; il saisit cette fin comme bonne pour lui; les rapports de cette bonté avec les moyens pour l'obtenir lui échappent. Exprimée dans son organisation elle-même, la finalité réside chez lui à l'état d'instinct.

Seul l'être intelligent connaît parfaitement sa fin; il en saisit la bonté, et perçoit la proportion qui existe entre elle et les moyens qui y conduisent.

En résumé, chez les êtres dépourvus de raison, la sollicitation de la cause finale a pour premier effet une inclination de nature, chez les êtres doués de raison une inclination de volonté.

Les yeux fixés sur ce système téléologique, nous pourrons mieux comprendre ce qu'est la détermination qui caractérise les causes par soi, l'indétermination qui caractérise les causes par accident.

La détermination des unes n'est autre chose que cette orientation imprimée par la fin, soit à la nature de l'être, si la cause agit aveuglément et fatalement, soit à la volonté, s'il s'agit d'une cause intelligente et libre.

Par contre, l'indétermination des autres consiste dans l'absence d'une tendance soit naturelle, soit volontaire de ces causes à l'égard des effets qu'on leur attribue.

* * *

De toutes ces données se dégage une notion plus philosophique de l'effet du hasard. Nous le définissons « un effet que

la cause à laquelle on le rapporte n'est déterminée à produire ni par une intention de nature, ni par une intention de volonté. »

Il s'ensuit que l'effet du hasard présente un double aspect.

A le considérer matériellement, le hasard consiste dans une pluralité d'effets. Chacun de ces effets, pris à part, est une chose *déterminée,* relevant par suite d'une cause naturellement ou volontairement intentionnée à le produire. Toujours il reste vrai de dire que tout effet déterminé a une cause déterminée. Le hasard, au sens absolu du mot, signifiant un effet sans cause aucune, est une absurdité métaphysique. C'est en ce sens que les athées entendent ce mot quand ils attribuent l'origine des choses au hasard.

Regardé formellement, le hasard est une coexistence accidentelle, une contiguïté contingente de plusieurs effets, dont les causes, pour être déterminées à les produire ne sont cependant d'aucune façon déterminées à les faire coïncider. Chacune de ces causes se referme sur l'un des effets, sans s'étendre à l'autre ; la simultanéité ne relève d'aucune d'elles.

Formellement, dans un sens relatif, un effet du hasard est un effet non intentionnel, imprévu. C'est l'intention qui décide si, oui ou non, il y a hasard.

Voilà pourquoi il ne saurait y avoir de hasard pour Dieu : une rencontre de causes, pour n'être pas l'effet par soi de propensions naturelles ou volontaires, n'échappe pas cependant au regard de l'intelligence suprême.

Rien, en effet, n'arrive qui ne soit le terme d'une intention directe ou indirecte de Dieu, rien donc qui ne soit prévu et ordonné effectivement ou permissivement par Lui.

L'effet du hasard, nous l'avons dit, n'est pas un être parce qu'il n'a pas d'unité réelle. Or toute activité des agents naturels se terminant à un être doué de cette unité, il est impossible que l'effet du hasard soit, comme tel, le terme de quelque activité naturelle. Reste à le rattacher à une cause préordonnatrice : la Providence divine.

Rien n'empêche, en effet, qu'une intelligence ne conçoive comme une unité et n'ordonne ce qui n'est qu'une pluralité matérielle d'éléments. Et comme elle peut le concevoir, ainsi elle peut le vouloir.

C'est ce qu'enseigne ce texte de saint Thomas :

« Id quod est per accidens non est proprie ens neque unum; omnis autem naturæ actio terminatur ad aliquid unum; unde impossibile est quod id, quod est per accidens, sit effectus per se alicujus naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest, quod intendens fodere sepulchrum, inveniat thesaurum... Et ideo dicendum est quod ea quæ hic per accidens aguntur sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur in aliquam causam præordinantem, quæ est Providentia divina; quia nihil prohibet, id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu; alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem : fodiens sepulchrum invenit thesaurum. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere; ita potest efficere. » [1]

Mais voici une difficulté qui se présente. Plus haut, pour expliquer les groupements constants et harmonieux de l'univers, nous avons eu recours à une intention ordonnatrice et finalement à la Providence divine.

Et maintenant nous en appelons à cette même Providence pour rendre raison des effets inconstants, incohérents, capricieux du hasard. N'est-ce pas détruire ce que nous avons édifié?

Non, car les deux argumentations ne sont point parallèles et de même sens : le premier argument remonte de l'effet à la cause, le second descend de la cause à l'effet. Une combinaison stable et harmonieuse révèle l'existence d'une Intelligence souveraine, et celle-ci explique celle-là; une rencontre contingente et capricieuse ne révèle pas une Intelligence souveraine, mais cette Intelligence, prouvée existante, rend compte de la

[1]) *S. Th.*, 1a q. 116. a. 1.

coïncidence fortuite. En d'autres termes, le premier argument prouve ce que le second suppose, ils se complètent et forment un cycle achevé.

Mais s'il ne peut y avoir hasard pour Dieu, il peut y avoir hasard pour nous.

La raison en est que notre prévision, par rapport aux phénomènes naturels, n'est qu'une déduction appuyée sur une induction préalable, l'application d'une loi à des cas particuliers. Or cette loi, fruit de l'induction, a pour fondement ontologique l'harmonie et la stabilité de l'activité des agents naturels.

Dès lors, là où cette harmonie, cette stabilité font défaut, il est impossible d'induire, et par suite aussi de déduire ou de prévoir.

Et tel est le cas pour les effets du hasard : ils ne présentent ni fixité, ni coordination. Pas d'intention de nature ou de volonté qui préside à ces sortes de phénomènes. « Le hasard est aveugle » ; mais un aveugle se heurte à tout ; « le hasard est capricieux ».

Impossible donc de prévoir les effets fortuits. L'impuissance même où nous sommes de prévoir les effets fortuits, alors que nous connaissons la nature de leurs causes, est regardée, à bon droit, comme l'indice révélateur du hasard.

Mais le mystérieux, qui enveloppe l'apparition des cas fortuits, n'est qu'un conséquent, dont l'antécédent est l'indétermination de la cause accidentelle.

En d'autres termes, un effet n'est pas fortuit parce que nous ne pouvons le prévoir, mais nous ne pouvons le prévoir parce qu'il est fortuit.

C'est ce que résume ce passage du Stagyrite :

« Indéterminées sont les causes d'où peut provenir un effet du hasard. Donc le hasard est quelque chose d'indéterminé et par suite reste inconnu à l'homme. » [1]

[1] Aristotelis opera omnia, *Naturalis Auscultationis,* Lib. II, cap. 5.

Cette indétermination du conséquent se trahit pour nous par son inconstance.

Toutefois il ne faudrait pas se méprendre sur la nature de cette instabililité. Si l'effet fortuit est rare, ce n'est pas tant absolument, mais plutôt par rapport à l'opération de la cause. Un effet peut être rare absolument sans être fortuit. Il y a tels composés chimiques, qui, pour être rares, ne sont pas produits par le hasard : ils relèvent de causes déterminées. Celles-ci, posées les conditions voulues, produisent constamment, infailliblement leur effet. Ce qui est rare, dans ces cas, c'est l'action des causes, cette action dépendant de certaines conditions extrinsèques, qui, à raison de leur complexité, ne se réalisent pas souvent.

Dans le cas de hasard, au contraire, ce qui est rare, ce n'est pas tant l'action de la cause, mais plutôt la consécution de l'effet, attribué au hasard. Cela est si vrai, qu'un effet est d'autant plus sûrement fortuit, que l'action des causes qui interviennent dans son apparition est plus fréquente, le nombre absolu de consécutions de l'effet restant le même. Nombre de fois le vent souffle au-dessus des bâtiments ; bien souvent une tuile se détache et tombe sous l'action de la pesanteur ; bien souvent des passants longent une maison. Mais nous disons que c'est un hasard si une tuile s'abat sur la tête d'un promeneur et le tue sur place.

Les effets fortuits sont donc éminemment contingents. D'autre part, cependant, rien n'est si contingent qui ne renferme quelque nécessité. Aussi bien, la contingence des cas du hasard est parfaitement compatible avec une nécessité hypothétique. Un phénomène peut être la résultante nécessaire du concours de deux ou plusieurs causes ; si cependant ces causes ne sont pas destinées à se rencontrer, le phénomène n'en sera pas moins fortuit. Je me rends à la place publique, où, à mon insu, mon ami s'est rendu. D'une part, il faut que je trouve mon ami ; d'autre part cependant, la rencontre est fortuite : je suis sorti pour faire la promenade, et sans même avoir songé à l'ami que je rencontre.

Nous avions donc raison de dire que la notion philosophique justifie la notion vulgaire. Celle-ci définit l'effet du hasard « un effet imprévu ». Or l'analyse philosophique a montré que si les événements fortuits sont imprévus, cela doit être, parce qu'ils sont indéterminés dans leurs causes et que l'indéterminé ne peut être connu.

* * *

Résumons-nous et concluons :

Rien n'est effet du hasard, à prendre ce mot dans un sens absolu, matériel : car tout effet à sa cause déterminée, sa cause par soi, sa cause intentionnelle.

Le hasard, considéré formellement, relativement, n'existe pas pour Dieu : rien ne se produit en dehors de l'intention divine.

Il y a des effets du hasard, pour qui ne s'élève pas au dessus des causes secondes, en ce sens qu'il y a des rencontres de causes qui ne sont pas l'effet par soi des inclinations naturelles ou volontaires des causes qui se croisent.

« Il y a des choses qui proviennent du hasard, mais ce sont des choses qui proviennent accidentellement, et le hasard est une cause accidentelle, et n'est proprement cause de rien. » [1]

S'il y a hasard, il y a finalité; la finalité est la règle, le hasard est l'exception, et l'exception confirme la règle.

JOSEPH HUYS.

[1] Aristotelis opera omnia, *Naturalis Auscultationis*, Lib. II, cap. 5.

XIII.

La théorie thomiste de la propriété.

*(Suite et fin *)*

Il serait intéressant d'apprécier l'actuelle organisation de la propriété à la lumière des principes thomistes et de discuter les principales mesures aujourd'hui préconisées pour l'amélioration de notre régime économique.

Nous devrions pour cela étudier le fonctionnement des lois qui président à la répartition des richesses ; noter leurs effets sur la productivité du travail, sur la monopolisation ou la diffusion de la propriété ; juger de leur conformité ou de leur désaccord avec la justice ; analyser leur influence sur l'ordre social et la paix publique. Il nous faudrait ensuite passer en revue les systèmes mis en avant pour modifier notre régime légal; soit qu'ils se bornent à réclamer des mesures législatives sur le contrat de travail; soit qu'ils aient l'ambition d'arrêter l'expropriation des travailleurs autonomes, artisans des métiers et paysans propriétaires, ou même de rendre la propriété des instruments de production aux travailleurs que l'évolution industrielle a réduits à la condition de salariés. Il resterait enfin à rechercher quelle organisation réaliserait le mieux, dans le domaine agricole et dans le domaine industriel, les avantages attribués par saint Thomas au principe de la propriété privée.

Mais pareille recherche sortirait du cadre de la présente étude. Nous réservant d'y revenir plus tard, nous achèverons simplement l'exposé des idées de saint Thomas.

Jusqu'à présent, nous avons étudié, la solution donnée à la

***) Voir les nos de janvier et d'avril 1895.**

partie économique du problème : L'appropriation particulière des biens créés s'impose comme une nécessité d'ordre social. La nature humaine est ainsi faite que l'exploitation des biens doit être le fait de l'initiative privée.

Mais, à côté de la production, il y a la consommation. *Circa rem exteriorem duo competunt homini : quorum unum est potestas procurandi et dispensandi, aliud vero est usus.*

S'il est nécessaire d'attribuer aux particuliers et non à la collectivité le droit de cultiver et de faire valoir les biens, faut-il en dire autant de la jouissance dont les biens sont susceptibles ? Existe-t-il, ici aussi, un droit exclusif d'appropriation ? Les propriétaires peuvent-ils priver leur prochain des avantages de leurs biens ?

C'est le côté moral du problème de la propriété. C'est la question de savoir si ceux qui se trouvent investis d'un droit de propriété *(potestas procurandi et dispensandi)* ont des devoirs à remplir, corrélatifs à leur droit.

La réponse de saint Thomas est affirmative. Le propriétaire, dit-il, doit user de sa propriété de manière à la rendre utile à tous et à les faire participer facilement à ses avantages. *Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes; ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum.*

Aristote avait déjà noté cette fonction sociale de la propriété. Il avait condamné le communisme de Platon, démontré la nécessité de l'appropriation privée, mais en ajoutant que la vertu des citoyens devait s'attacher à rendre commun l'usage des biens [1]).

[1]) " A la communauté des biens, dit Aristote, je préfère de beaucoup le système actuel... Alors la propriété devient commune en quelque sorte, tout en restant particulière... La vertu des citoyens règlera l'emploi des propriétés selon le proverbe : " Entre amis tout est commun. „ Aujourd'hui même on retrouve dans quelques cités des traces de ce système qui prouvent bien qu'il n'est pas impossible... les citoyens, tout en y possédant personnellement, abandonnent à leurs amis ou leur empruntent l'usage commun de certains

Dans l'article de la *Somme Théologique* où saint Thomas traite ex professo le problème de la propriété (II[a] II[ae] q. 66. a. 2.) il se borne à la formule générale que nous venons de transcrire. Il faut chercher ailleurs les développements de sa pensée sur la nature et les applications du devoir qui incombe au propriétaire [1]).

Dans la question consacrée à l'aumône, il est dit que le riche égoïste pèche contre la vertu de charité. L'amour dû au prochain commande la compatissance effective et impose, entre autres, l'obligation de donner de son superflu à celui qui manque du nécessaire. *Ad dilectionem proximi pertinet ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur. Ad hoc autem quod velimus et operemur bonum alicujus, requiritur quod ejus necessitati subveniamus ; quod fit per eleemosynarum largitionem; et ideo eleemosynarum largitio est in præcepto* [2]).

objets... Il est donc évidemment préférable que la propriété soit particulière et que l'usage seul la rende commune. Amener les esprits à ce point de bienveillance regarde spécialement le législateur„. (Aristote, *La Politique*, livre II chap. II, § 4 et 5, traduction de Barthélemy Saint-Hilaire.) Voici le commentaire de saint Thomas sur ce passage: " Erunt possessiones divisæ, sed propter virtutem civium, qui erunt in invicem liberales et benefici, erunt communes secundum usum, sicut dicitur in proverbio quod ea quæ sunt amicorum sunt communia. Et ne cui videatur impossibile, subjungit quod in quibusdam civitatibus bene dispositis est hoc statutum quod quædam sint ipso facto communia quantum ad usum, quædam autem fiant communia per voluntatem ab ipsis dominis, dum scilicet unusquisque habens propriam possessionem, quædam de bonis suis facit provenire in utilitatem suorum amicorum et quibusdam de bonis suis utuntur amici sui per seipsos, tamquam rebus communibus... quomodo autem usus rerum propriarum possit fieri communis, hoc pertinet ad providentiam boni legislatoris „.

1) Outre les passages que nous allons citer, voir *Summa theologica*, I[a] II[ae] q. 105, art. 2, où saint Thomas apprécie le régime économique du peuple de Dieu. —

2) *S. Th.*, II[a], II[ae] q. 32, art. 5.

Saint Thomas ajoute que l'aumône est de précepte dans deux cas: " Eleemosynarum largitio est in præcepto.. sed secundum quod recta ratio requirit, secundum quam... ex parte quidem dantis considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum. Et ideo superfluum non solum respectu sui ipsius, sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit.

L'amour immodéré des richesses constitue d'autre part le péché d'avarice. *Avaritia definitur immoderatus amor habendi* [1]). Et l'avarice est opposée à la vertu de libéralité qui libère l'âme de l'attachement aux biens terrestres et amène le riche à faire de sa fortune un bon usage, à la dépenser volontiers lorsque la raison le demande. *Ad liberalem pertinet emissivum esse. Cum aliquis a se emittit quodammodo illud a sua custodia et dominio liberat, et animum suum ab ejus affectu liberum esse ostendit... Ex hoc quod homo non est amativus pecuniæ, sequitur quod de facili utatur ea et ad seipsum, et ad utilitatem aliorum et ad honorem Dei* [2]).

Ailleurs encore nous remarquons que le riche usant de sa fortune pour sa jouissance exclusive, va à l'encontre du plan providentiel [3]). Dieu, en créant les biens terrestres, les a mis à la disposition de l'humanité, afin que tous y trouvent le moyen de subvenir aux besoins essentiels de leur nature. *Secundum naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatæ ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati.* S'il est licite, s'il est nécessaire même pour avoir une production abondante, ordonnée, pacifique, qu'il se fasse une appropriation à titre stable et exclusif, les biens n'en gardent pas moins leur destination originelle et restent comme un fonds commun à l'usage de l'humanité. *Per rerum divisionem et appropriationem ex jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex hujus modi rebus.* Il est donc dans la nature des choses que le superflu des riches serve au soutien des pauvres.

Ex parte autem recipientis requiritur, quod necessitatem habeat; sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri, non omnis necessitas obligat ad præceptum, sed illa sola sine qua is qui necessitatem patitur, sustentari non potest. Sic ergo dare eleemosynam de superfluo est in prœcepto, et dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate; alias autem eleemosynas dare est in consilio „.

1) *S. Th.*, IIª IIæ q. 118, art. 1.
2) *S. Th.*, IIª IIæ, q. 117, art. 2 et 6.
3) *S. Th.*, IIª IIæ, q. 66, art. 7.

Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali jure debentur pauperum sustentationi.

Que si l'on objecte à saint Thomas : le propriétaire est le maître de sa chose, il peut la donner ou la garder pour lui, *cuilibet licet sua re uti et eam retinere*, — il répond : sans doute il est maître dans l'administration de ses propriétés, mais il doit les rendre utiles aux autres et laisser les indigents profiter de son superflu. *Bona temporalia quæ homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quantum ad proprietatem ; sed quantum ad usum non solum debent esse ejus sed etiam aliorum qui ex eis sustentari possunt ex eo quod ei superfluit* [1].

Toutefois la dette dont le superflu des riches se trouve comme grevé au profit des indigents, est d'une nature spéciale. L'acquittement en est laissé à la discrétion du riche. Aucun pauvre déterminément n'a le droit d'actionner un propriétaire qui a du superflu, car celui-ci n'est pas obligé de donner à tel pauvre plutôt qu'à tel autre ; il est libre d'allouer, d'après les circonstances et suivant son appréciation, les secours qu'il a le devoir, en principe, de distribuer. *Sed quia multi sunt necessitatem patientes et non potest ex eadem re omnibus subveniri, committitur arbitrio unius cujusque dispensatio propriarum rerum ut ex eis subveniat necessitatem patientibus* [2].

Un cas excepté : celui de l'extrême nécessité. Tout homme, par le fait même de son existence, a un droit qui s'étend à la quantité de produits de la terre nécessaire à la conservation de sa vie. Ce droit est subordonné à l'obligation du travail, mais s'il arrive que l'obéissance à la loi du travail ne procure pas à un des membres de la société la faculté de gagner ce qu'il faut pour vivre, et que la charité soit impuissante à le sauver de la faim qui menace sa vie, alors cet homme a le droit de prendre sur le superflu du prochain autant de nourriture qu'il

[1]) *S. Th.*, IIª IIæ, q. 32, art. 5 ad. 2.
[2]) *S. Th.*, IIª IIæ, q. 66, art. 7.

lui en faut pour sauver sa vie. Et ce faisant, il ne commet pas un vol. *Si tamen adeo sit evidens et urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurentibus esse subveniendum (puta cum imminet personæ periculum et aliter subveniri non potest), tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subvenire, sive manifeste, sive occulte sublatis : nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinæ.*

L'atteinte portée dans l'espèce au droit d'autrui n'a plus le caractère d'une injustice, car il se produit là un conflit de droits dans lequel le droit de propriété cède devant le droit à l'existence. *Uti re aliena occulte accepta in casu necesssitatis extremæ non habet rationem furti proprie loquendo quia per talem necessitatem efficitur suum id quod quis accipit ad sustentandam propriam vitam... In necessitate sunt omnia communia.*

Au droit strict du pauvre correspond, dans le cas de nécessité extrême, le devoir rigoureux du riche. La justice consistant à donner à chacun ce à quoi il a droit, celui qui refuserait l'aumône en cette occurrence commettrait une injustice. Léon XIII résume toute cette théorie en cette simple phrase : « Le devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres, est un devoir, non pas de stricte justice, sauf les cas d'extrême nécessité, mais de charité chrétienne »[1]).

Les riches qui négligent l'accomplissement de leur devoir à l'égard des indigents, peuvent-ils y être contraints par le pouvoir public?

Je ne sache pas que saint Thomas ait consacré quelques développements à cette question, mais son commentateur le plus autorisé, Cajetan, l'a soulevée. On demande, dit-il, si, en dehors du cas d'extrême nécessité, celui qui a du superflu peut être contraint de le donner aux pauvres.

Il semble, répond-il, que personne n'ait compétence pour agir contre le riche, puisque aucun pauvre en particulier n'a

[1]) Encyclique *Rerum novarum*. — Cfr. *S. Th.*, IIa IIæ q. 118, art. 4, ad. 2.

de droit à faire valoir, le riche n'étant pas obligé de donner à tel pauvre plutôt qu'à tel autre. Mais l'intervention du pouvoir public ne se justifie pas seulement lorsqu'il s'agit de protéger le droit d'un particulier ; elle se légitime aussi quand l'intérêt général est en jeu. Dès lors il ne semble pas difficile d'admettre la compétence de l'État pour obliger les riches à consacrer au soulagement de l'indigence le superflu qu'ils ne distribueraient pas spontanément. L'État se substitue alors en quelque sorte à ces riches et leur enlève leur fonction sociale comme à des indignes. Ceci est en harmonie avec la doctrine des saints, suivant laquelle les riches doivent être les économes de la Providence et secourir les pauvres au moyen de la surabondance de leurs biens. Les riches égoïstes sont infidèles à leur mission sociale, ils se font tort à eux-mêmes et ils font tort à la classe pauvre. Double titre à l'intervention de l'État chargé de faire régner la justice dans l'ordre économique. L'État, gardien du droit, peut d'office redresser ce tort, et si ce tort est manifeste, l'État a le devoir d'intervenir [1]).

[1]) Voici, au surplus, le texte même du commentaire de Cajetan (IIa IIæ, q. 118, art. 4) :

Dubium occurrit an habens de superfluo possit cogi ad dandum pauperibus (si nullus apparet in extremæ necessitatis periculo).

In oppositum autem est quia nulli competit agere contra talem divitem pro jure suo, quia nulli pauperi quæsitum est jus super superfluis divitiis, cum non sit major ratio de uno quam de alio.

Dupliciter aliquis potest a judice compelli : uno modo propter debitum alicui certæ pecuniæ. Alio modo ratione debiti non alicui singulari personæ sed propter commune bonum...

Si hoc inspexerimus, non apparebit difficile quod habens de superfluo nec volens sponte impartiri indigentibus potest a principe cogi ad subventionem indigentium. Ita quod potest princeps ex officio, ut justitia in divitiis servetur, a nolente superfluum naturæ et personæ dispensare, distribuere illud indigentibus, tanquam auferendo dispensationem divitiarum commissarum diviti, ab ipso indigno. Nam juxta sanctorum doctrinam, divitiæ superfluæ non sunt diviti nisi dispensatori concessæ a Deo ut habeat meritum bonæ dispensationis. Fundatur ergo legale debitum in hoc casu super ipsa divitiarum justitia quæ cum in genere boni utilis sint superfluitas non dispensata sed retenta contra utriusque utilitatem occupatur. Nam et contra retinentem occupatur, quia sua est ut sibi prosit dispensatio. Et contra indigentium utilitatem occupatur : quia quod in eorum usum cedere debet occupatur. Et ut

*
* *

La doctrine de saint Thomas sur l'usage des richesses est aussi la doctrine de l'Église.

« Si l'on demande en quoi il faut faire consister l'usage des biens, dit Léon XIII citant les propres paroles de saint Thomas, l'*Église* répond sans hésitation : Sous ce rapport, l'homme ne doit pas tenir les choses extérieures pour privées, mais bien pour communes, de telle sorte qu'il en fasse part facilement aux autres dans leurs nécessités [1]. »

Jamais l'Église catholique n'a cessé de prêcher cela. Elle a rappelé aux générations successives l'anathème fulminé par le Christ, réprouvant l'abus des richesses : *Vœ vobis divitibus*. Elle leur a enjoint de ne pas convoiter les biens terrestres pour eux-mêmes : *Cavete ab omni avaritia*. Elle a raconté à ses enfants le sort du mauvais riche, maudit pour n'avoir songé qu'à jouir de ses propriétés. Par l'organe de ses Apôtres, de ses Pères, de ses Docteurs, de ses prédicateurs, elle enseigne, tantôt avec une persuasive douceur, tantôt avec une souveraine énergie, les préceptes imposés et les conseils donnés par son Fondateur. Saint Thomas et saint Paul, Bourdaloue et saint Jean Chrysostome, Bossuet et saint Basile, saint Vincent de Paul et saint Ambroise se font écho. Le *quod superest date eleemosynam*, le *omnia quae cumque habes, vende et da pauperibus* ont été commentés en toutes les langues, rémémorés à tous les peuples avec le précepte de la fraternité chrétienne : *Hoc est præceptum meum ut diligatis invicem*.

Basilius dixit, ipsorum indigentium est ex debito, licet non de facto : Et ideo indigentibus fit injuria non dispensando superflua. Quam injuriam princeps qui custos justi est ex officio auferre potest et debet, si constet evidenter.

Ad objectionem autem in oppositum dicitur, quod, licet nulli determinato pauperi sit acquisitum jus ut debeatur sibi id quod dives habet de superfluo, quia ex arbitrio divitis pendet dispensatio ut huic vel illi indigenti det, quia tamen communi bono hominum quæsitum est jus ut quæ supersunt uni dentur indigentibus, ideo princeps cujus est curam habere de communi bono potest ex officio ad hoc cogere tales divites.

1) Encycl. *Rerum Novarum*.

Il en est qui s'en vont aujourd'hui, prêchant comme une nouveauté l'altruisme et la solidarité humaine. L'Église a prêché cela longtemps avant eux et mieux qu'eux. Leur altruisme est la charité qui a cessé de croire au ciel, la charité vide de l'esprit divin qui en fait la fécondité.

« Son enseignement sur l'usage des richesses, dit encore Léon XIII, l'Église l'a fait descendre de la connaissance à la pratique » [1]. C'est le privilège des doctrines catholiques d'être ainsi fécondes, de créer des œuvres, de se traduire dans la réalité par des transformations morales et sociales.

Quand elle a eu des propriétés, l'Église leur a donné une physionomie particulière, une organisation spéciale. Elle les a rendues socialement utiles. Les revenus de ses biens étaient en partie consacrés au culte extérieur, à la prédication, à l'instruction; et ils aidaient à relever le niveau moral, intellectuel et artistique du peuple. Ou bien ils étaient affectés à des travaux d'amélioration et ils augmentaient la fertilité du pays. Ou bien encore ils formaient un fonds commun destiné à venir en aide à ceux pour qui la vie était dure, malades, infirmes, orphelins, pauvres et misérables de toutes catégories.

Un des titres de gloire de l'Église catholique, aux yeux de Balmès, c'est d'avoir créé la bienfaisance publique [2].

Comprenant qu'il ne fallait pas laisser la charité, livrée à ses propres inspirations, s'exercer par des moyens purement individuels, l'Église a soustrait le soulagement de l'infortune aux variations de la fragile volonté humaine et à l'aléa des circonstances passagères. Et dans une pensée de haute prévoyance, elle a fondé des établissements stables et créé des institutions permanentes. Les canons de très anciens conciles enjoignent à la paroisse d'avoir une matricule des pauvres, registre destiné à régler les distributions qui leur étaient faites d'une

[1] Encyclique *Rerum Novarum*.
[2] Cfr. Balmès, *Le protestanisme comparé au catholicisme*. Chap. XXXIII.

portion des biens ecclésiastiques. Presque tous les monastères et collégiales de chanoines avaient au moyen-âge un hôpital-annexe pour subvenir aux besoins des indigents et des malades. Les biens des hôpitaux étaient considérés comme biens ecclésiastiques et couverts par là d'une inviolabilité d'autant plus opportune que les temps étaient féconds en usurpations. D'autre part, et ceci est très suggestif, les biens de l'Église furent appelés biens des pauvres. Ce sont les propres termes des saints Pères : *Juxta sanctorum Patrum traditionem novimus res ecclesiæ vota esse fidelium, pretia peccatorum, et patrimonia pauperum* [1].

Une autre preuve de l'efficacité des doctrines de l'Église se trouve dans la *loi de Beaumont*, saisissante expression des idées du moyen âge chrétien sur la propriété. La loi de Beaumont est une charte donnée, en 1182, par Guillaume de Champagne aux bourgeois de Beaumont, capitale de l'Argonne. Elle s'est étendue à des régions considérables en France, en Belgique, en Allemagne. Toutes les populations, disent les chroniqueurs, demandaient à être mises à la loi et franchise de Beaumont.

L'auteur de la loi, Guillaume de Champagne, était un seigneur suzerain, un grand propriétaire à qui appartenaient le territoire et la forteresse de Beaumont. Par sa charte, Guillaume donne d'abord aux bourgeois de Beaumont les rivières et les forêts en pur don, sans se réserver aucun fruit ni aucun impôt. Le fermage des terres produisant des céréales ne va pas au sixième du produit; les autres productions ne paient rien; les prairies naturelles, une redevance insignifiante.

Pourquoi, se demande l'abbé Defourny, dans le beau volume qu'il a consacré à la loi de Beaumont [2], pourquoi les prairies naturelles payaient-elles une redevance insignifiante et pour-

[1]) Decreti secunda pars. Causa 16, quæstio prima, can. 59.
[2]) DEFOURNY, *La loy de Beaumont*. Reims, 1864.

quoi les rivières et les forêts n'en payaient-elles aucune? Cette disposition n'était pas particulière à Beaumont; on la rencontrait dans toutes les chartes, et il est intéressant d'en rechercher l'idée inspiratrice.

On remarque d'abord, répond-il, que toutes ces choses, si libéralement données aux populations, sont les produits les plus spontanés de la création : forêts, rivières, prairies naturelles. Les seigneurs paraissent professer unanimement cette doctrine que la jouissance des choses immobilières, dont les fruits demandent le moins l'intervention du travail humain, ne leur appartient pas exclusivement; au contraire, qu'elle appartient un peu, beaucoup même à tout le monde.

Nos pères s'étaient pénétrés de cette maxime des saints livres : *Terram dedit filiis hominum*, Dieu a donné la terre aux enfants des hommes; et ils l'entendaient largement.

Signalons encore, dans le même ordre d'idées, les mesures prises par les Papes, dans leurs États, contre les grands propriétaires, oublieux de leurs devoirs.

M. Gabriel Ardant [1]) a narré les péripéties de la lutte soutenue par la papauté, du XVe au XIXe siècle, contre les seigneurs de la campagne romaine qui se refusaient à la culture de leurs terres, les convertissaient en pâturages et en renvoyaient les colons agriculteurs. Les papes ont condamné à diverses reprises cette détestable politique agraire qui menaçait la fortune publique et l'ordre social.

Dans un édit célèbre, Sixte IV statua : « qu'il serait permis à l'avenir et toujours, à tous et à chacun, de labourer et d'ensemencer dans le territoire de Rome et du patrimoine de Saint-Pierre, en Toscane aussi bien que sur le littoral de la Campanie, aux époques voulues et habituelles, un tiers des champs incultes à leur choix, quel qu'en fût le tenancier, pourvu que, même sans l'obtenir, on en ait demandé la permission ».

1) Gabriel Ardant, *Papes et Paysans*. Paris, Gaume, 1891.

L'édit de Sixte IV n'était pas une innovation. Le principe avait été posé dès le XIIIe siècle par Clément IV, permettant à tous étrangers de défricher le tiers d'un domaine que son propriétaire s'obstinait à ne pas cultiver. Jules II compléta les mesures prises par Sixte IV et Clément VII les renouvela en 1525 : « Le tiers de toutes les terres devra être chaque année labouré, ensemencé et entretenu pour la récolte du blé ; et il sera permis à quiconque le voudra, de prendre en mains ce tiers pour le cultiver, sous cette réserve cependant que si les propriétaires eux-mêmes veulent le cultiver ou le faire cultiver, ils ne peuvent être dépossédés de ce droit ; mais pour ceux qui se refuseraient à cette culture, il est permis à tous les citoyens de prendre le tiers de leurs terres sans aucun empêchement à leur opposer, sous peine d'une amende. Pour redevance, ils ne sont pas tenus à donner une somme d'argent, mais seulement à abandonner une partie du froment ou des grains récoltés. »

Pie VI intervint encore à la fin du XVIIIe siècle. Il fit un nouveau cadastre de l'agro romano, imposa à ses propriétaires la condition d'ensemencer 17,000 rubbi de terre par année et détermina les terrains qui devaient chaque année être ensemencés.

*
* *

La théorie catholique sur les devoirs de la propriété a donné lieu à de singuliers malentendus et servi de thème à de curieuses dissertations sur le « communisme chrétien ».

Les doctrinaires du libéralisme ont reproché à l'Église d'avoir ébranlé la solidité de l'institution de la propriété et fourni des armes dangereuses aux adversaires de l'ordre social.

En des heures troublées, certains catholiques, incapables d'une calme inspection des choses, ont subi la fascination des mots. Séduits par de généreuses chimères, ils se sont aventurés à présenter comme le catholicisme intégral, je ne sais quel vague socialisme sentimental.

Les socialistes eux-mêmes ont beaucoup disserté sur les Évangiles et les écrits des Pères de l'Église et des théologiens. Pure tactique, — de nos jours du moins; car ils ne peuvent songer sérieusement à étayer leurs doctrines sur des livres dont le ton général est en désaccord absolu avec les principes philosophiques du socialisme. Depuis que le marxisme est devenu théorie officielle et que le socialisme, sorti de la phase utopique, est entré dans la soi-disant phase scientifique, il n'y a plus que les publicistes de second rang pour évoquer le communisme chrétien de jadis et l'opposer comme un reproche d'inconséquence à l'Église d'aujourd'hui. Autrefois cependant, vers 1848, surtout en France, beaucoup de socialistes voulaient faire à leur école un passé digne d'elle ; le christianisme et la morale qu'il enseigne, loin d'être repoussés avec dédain, étaient invoqués comme les principes générateurs du socialisme. Était-ce mauvaise foi? Était-ce ignorance? Tantôt l'une, tantôt l'autre. Comme le dit Henri Joly, on lut souvent les écrits des saints Pères à la fumée des combats, ce qui fit qu'on les lut mal et qu'on n'y vit pas très clair. On attribuait à tel Père un texte hérétique qu'il ne citait que pour le condamner quelques lignes plus bas, dans les termes les plus vifs ; on rendait un Pape responsable d'une prétendue lettre communiste, invention d'un faussaire connu.

Justice a été faite de ces tentatives, sincères ou hypocrites, d'identifier le communisme et la doctrine catholique sur la propriété. [1]) Nous pouvons nous borner ici à faire remarquer que saint Thomas a parfaitement distingué entre la théorie socialiste et la théorie catholique.

Avec Aristote en effet saint Thomas défend la propriété privée contre le communisme. Sans se laisser éblouir par la séduisante apparence de philanthropie du système platonicien,

[1]) A. FRANCK, *Le communisme jugé par l'histoire.* — THONISSEN, *Le socialisme dans le passé.* — A. SUDRE, *Histoire du communisme.* — H. JOLY, *Le socialisme chrétien.*

il reproche à celui-ci de mettre sur le compte du régime économique tous méfaits imputables à la nature viciée de l'homme. [1]) Il énumère les avantages dont le communisme obligatoire priverait la société. C'est un grand charme, dit-il, que d'obliger et de secourir des amis, des hôtes, des compagnons et la propriété individuelle nous assure ce bonheur-là, on le détruit quand on prétend établir dans l'État une unité excessive [2]). De même à la vertu de générosité qui suppose la propriété, on enlève toute occasion de s'exercer ; on n'est généreux que de ses propres deniers ; donner le bien d'autrui n'est pas faire acte de libéralité [3]).

Dans la Somme théologique, saint Thomas rappelle, sous forme d'objection, un texte de saint Basile, texte fameux souvent repris, naguère encore et très éloquemment par Henry George [4]). Saint Basile compare le propriétaire à l'individu, qui, arrivant premier dans une salle de spectacle, empêcherait les autres d'entrer et se réserverait pour lui seul le plaisir de la représentation [5]). — Il n'y a rien dans ce passage, dit saint

1) Lex Socratis videtur bona in superficie et videtur quod sit amabilis ab hominibus : et hoc propter duo. Primo propter bonum quod aliquis suspicatur futurum ex tali lege. Quando enim aliquis audit quod inter cives sint omnia communia, suscipit hoc cum gaudio, reputans amicitiam admirabilem futuram per hoc omnium ad omnes. Secundo propter mala quæ putat tolli per hanc legem. Accusat enim aliquis mala, quæ nunc fiunt in civitatibus, sicut disceptationes hominum ad invicem circa contractus, et judicia de testimoniis falsis, et hoc quod pauperes adulantur divitibus, tamquam omnia ista fiant propter hoc quod possessiones non sunt communes. Sed si aliquis recte consideret, nihil horum fit propter hoc quod possessiones non sunt communes, sed propter malitiam hominum.

2) Valde delectabile est quod homo donet vel auxilium ferat vel amicis, vel extraneis, vel quibuscumque aliis : quod quidem fit per hoc quod homo habet propriam possessionem : unde etiam hoc bonum tollit lex Socratis auferens proprietatem possessionum.

3) Introducens communitatem possessionum aufert actum liberalitatis. Non enim poterit esse manifestum de aliquo an sit liberalis, nec aliquis poterit actum liberalitatis exercere ex quo non habet proprias possessiones, in quarum usu consistit opus liberalitatis. Providus homo propria expendit et dat. Quod autem aliquis det communia, non est multum liberalitatis.

4) H. George, *Progrès et pauvreté.*

5) Basilius dicit : " Sicut qui præveniens ad spectacula prohiberet adve-

Thomas, qui puisse être tourné contre le principe de la propriété. Saint Basile ne blâme point le fait de l'appropriation. Il s'en prend seulement au propriétaire qui fait de ses richesses un usage égoïste [1]).

Citons encore la Somme contre les Gentils. Posséder des richesses, y dit saint Thomas, n'est pas chose illicite, pourvu qu'elles aient été justement acquises, que le propriétaire n'y attache pas son cœur et qu'il en use convenablement pour son utilité et celle d'autrui. Saint Paul, dans sa première lettre à Timothée, ne condamne pas les riches, mais leur trace des règles dans l'emploi de leurs richesses. C'est donc une erreur de repousser la propriété privée, ainsi que l'ont fait certains hérétiques [2])...

*
* *

Sobre de détails économiques, mais complète comme exposé de principes est la doctrine que nous venons d'étudier. A la solidité des raisonnements du théologien, les économistes et les jurisconsultes n'ont pas ajouté grand'chose. En s'écartant de son point de vue synthétique, ils ont embrouillé le problème.

nientes, appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur, similes sunt divites, qui communia quæ præoccupaverunt, æstimant sua esse ; sed illicitum esset præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis ; ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem.

1) Dives non illicite agit, si præoccupans possessionem rei quæ a principio erat communis, aliis etiam communicet. Peccat autem si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat (*S. Th.*, IIª IIæ, q. 66, art. 2 ad. 2).

2) Secundum se divitiarum possessio non est illicita, si ordo rationis servetur, ita scilicet quod juste homo possideat quæ habet, et quod in eis finem voluntatis suæ non constituat, et quod eis debito modo utatur ad suam et aliorum utilitatem.

Hinc est quod Apostolus (I. Timoth. VI. 17 et 18) divites non condemnat, sed eis certam regulam divitiis utendi tradit.

Per hoc etiam excluditur quorumdam error... qui, ut Augustinus dicit in libro *De hæresib.* " Apostolicos se arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes conjugibus et res proprias possidentes ; sed ideo isti hæretici sunt quoniam se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus carent. " (*Summa contra gentiles*, Liber III. cap. 127).

Wagner [1] et De Laveleye [2] à sa suite critiquent les modernes systèmes justificatifs de l'institution de la propriété. Tous ont leurs lacunes particulières. Leur défaut commun, c'est de supposer une conception incomplète de la propriété. Aucun n'envisage les charges sociales dont la Providence a grevé la richesse.

Au régime économique fondé sur la notion libérale de la propriété, le socialisme adresse de terribles critiques.

En se targuant d'altruisme, de solidarité, d'humanitarisme, le socialisme toutefois se flatte. Sa solidarité est réelle, mais c'est celle de la haine. Au jour du triomphe, elle ferait place à la lutte de tous contre tous. Le socialisme est l'universelle ruée des appétits. Et sous cet aspect, il ne vaut guère mieux que le libéralisme.

De part et d'autre, c'est la même tendance matérialiste vers le bien-être. Mais le libéralisme réserve la jouissance égoïste à quelques privilégiés; le socialisme la réclame pour tous.

L'un et l'autre aboutissent au même individualisme. La jouissance est épouvantablement féroce et exclusive de toute fraternité.

Infiniment supérieure est la théorie de saint Thomas. Ni individualiste, ni matérialiste.

L'appropriation privée des biens de la terre est nécessaire à ses yeux pour le plus grand bien de la société et de lourdes charges grèvent la richesse au profit de la collectivité.

Ni à ceux qui possèdent ni à ceux qui ne possèdent pas, elle n'offre les biens terrestres comme un objet qui puisse faire le bonheur de l'être humain, créé pour de plus hautes destinées; la richesse n'est qu'un instrument, un moyen dont l'homme doit user conformément aux lois de la morale, pour réaliser sa fin ultra-terrestre.

SIMON DEPLOIGE.

1) A. WAGNER, *Allgemeine oder theoretische Volkswirthschaftslehre, I. Grundlegung.* Leipzig, 1879.

2) DE LAVELEYE, *De la propriété et de ses formes primitives.* Paris, 1891.

Mélanges et Documents.

IV.

Un nouveau livre sur la Théorie des Concepts.

Dans une thèse qui lui a valu le grade de docteur en philosophie à l'Université catholique de Toulouse [1]), le R. P. Peillaube s'est proposé, comme il le dit lui-même, " de porter un coup au sensationnisme et au kantisme „. Il me semble qu'armé de la philosophie de saint Thomas, il y a vraiment réussi.

Je dirai tout de suite que je suis un peu gêné pour juger impartialement cet ouvrage. On n'apprécie exactement une œuvre d'art qu'en se plaçant à une certaine distance : je crains d'être trop près de la thèse du P. Peillaube. J'ai eu le plaisir de retrouver dans son travail bien des idées, des expressions même, qui me sont chères, et je ne voudrais pas, en louant l'auteur et le livre comme ils le méritent, paraître indirectement recommander une théorie sur la connaissance que j'ai exposée dans un livre récent. Mais, d'autre part, on comprend mieux souvent la valeur de ses amis que celle des indifférents, et pour cette raison, j'ai confiance que mon estime particulière pour la doctrine soutenue par le P. Peillaube, est justifiée et sera partagée par ses lecteurs.

Le titre de l'ouvrage en indique la division en trois parties : existence des concepts, origine des concepts, valeur des concepts.

La première question donne occasion à l'auteur de discuter à fond le sensationnisme sous ses diverses formes, toutes aboutissant à la négation de concepts radicalement autres par nature que les images et les actes de conscience de l'ordre sensible. Le P. Peillaube con-

[1]) *Théorie des Concepts :* existence, origine, valeur ; par le R. P. Peillaube, S. M., docteur en philosophie et licencié en théologie, secrétaire de la Société de St-Thomas d'Aquin de Paris. 1 vol. in-8°. Lethielleux, Paris.

naît à merveille toutes les théories modernes qui se rattachent plus ou moins au sensationnisme : Hamilton, Stuart Mill, Alexandre Bain et Herbert Spencer apparaissent, sous sa critique, impuissants à expliquer le concept par une modification d'images sans sortir de la sphère sensible.

Sans doute, il existe une image générique. " Lorsque nous formons l'image d'un chien, en dehors des circonstances particulières qui rappelleraient tel chien plutôt que tel autre, nous avons une représentation, résidu de toutes les représentations partielles, mettant en relief les traits communs ; les particularités ne peuvent réapparaître distinctement à cause de leur marque singulière et individuelle. Les noms abstraits et généraux suggèrent souvent ces images génériques ; elles sont comme leur accompagnement. Sauf certains cas particuliers, le mot chien évoque l'image d'un animal qui court et qui aboie. Mais comme il y a loin entre cette image vague et confuse d'une part et le concept de l'autre ! „ Le P. Peillaube met bien en relief les caractères toujours concrets et individuels de l'image générique, par opposition au concept intellectuel qui représente " quelque chose de commun à plusieurs, quelque chose d'universel qu'on retrouve toujours le même spécifiquement chez tous les individus d'une même classe „.

Le concept ne consiste pas non plus en un nom abstrait et général, joint à des images particulières par l'*habitude*, comme le supposait Hume, ou par la *tendance*, comme le voulait Taine.

Taine, notamment, est vivement pris à partie par l'auteur. " Qu'on nous permette cette expression, dit spirituellement le P. Peillaube, le procédé de Taine ressemble à un procédé d'escamotage. Après avoir distingué l'image du concept, l'image du myriagone de son concept, après avoir dit : *ce que je conçois est donc autre que ce que j'imagine, et ma conception n'est point la figure vacillante qui l'accompagne,* on croirait qu'il va conclure à l'existence du concept. Pas du tout. Mais alors il y aura cette anomalie d'un nom abstrait et général formant un couple avec des choses concrètes et particulières? Pas davantage. Taine dira que les noms sont le terme d'un couple dont les caractères abstraits et généraux des choses représentent le premier terme. Mais alors y aurait-il un *processus* d'abstraction et de généralisation ? Non, il n'y a qu'un nom significatif et compris, lié aux individus de la classe parce qu'il en exprime la similitude. Après l'avoir fait successivement entrer et sortir de son *processus*, il nous semble que Taine y introduit enfin le concept sous le dégui-

sement du nom. Nous pouvons dire, en effet, que le concept est un nom *significatif* et *compris*. „

Sans doute, *comprendre* pour le P. Peillaube n'a pas le même sens que pour Taine ; mais il n'en est pas moins vrai que Taine fait une analyse incomplète de l'acte d'intelligence et vide le concept de ce qui lui est essentiel.

Si la conception intellectuelle dépasse absolument l'ordre sensible, elle est inexplicable par le simple progrès d'une évolution qui amènerait l'animal à devenir homme sans changer de nature. Le P. Peillaube a raison d'insister pour démontrer l'absurdité de cette hypothèse. " N'est-ce pas, en effet, une donnée de sens commun qu'*on ne peut tirer le plus du moins*, que *le moins ne peut être la cause effective du plus* ? C'est une vérité primordiale, faisant partie constitutive de la structure de l'esprit humain... Ceux par conséquent qui veulent expliquer le supérieur par l'inférieur, les formes plus hautes de la connaissance par les formes plus humbles, le concept par une certaine évolution de la sensation et de l'image, appartiennent nécessairement à cette école qui identifie les contraires et les contradictoires. „

Les concepts, représentations mentales avec les caractères d'*universalité* et de *nécessité*, ainsi distingués essentiellement des images toujours *particulières* et *contingentes*, il faut en décrire l'origine.

Le P. Peillaube a bien vu que la philosophie presque tout entière est mise en jeu par ce problème de l'origine des concepts. Il arrive à la solution qu'il adopte, et qu'il appelle un " minimum d'apriorisme „, après avoir discuté un " maximum d'apriorisme objectif „ sous les formes du Platonisme, de l'Ontologisme, du Panthéisme, et un " maximum d'apriorisme subjectif „ dans les systèmes de Descartes, de Leibniz et de Kant. En un mot, suivant l'auteur, les concepts ne naissent pas d'une intuition immédiate de l'absolu existant, ni d'idées ou formes innées, mais ils sont le produit d'une faculté intellectuelle, dont il s'agit d'analyser l'opération.

Avant d'aborder cette analyse subtile, le P. Peillaube débarrasse le terrain des diverses hypothèses phénoménistes. Ce travail est nécessaire : en effet, comment expliquer légitimement les concepts par l'action d'une faculté intellectuelle, s'il était prouvé que l'intelligence n'est qu'une collection de phénomènes mentaux, et qu'une faculté n'est rien de réel, qu'une substance même n'a aucune réalité ?

" La vertu dormitive de l'opium, dit finement le P. Peillaube, a excité trop de railleries ; on a cru trop naïfs ces grands penseurs du

moyen âge, dont l'esprit critique était si exigeant. On va répétant, sans les connaître, que leurs explications des choses consistaient à admettre sous les noms de facultés, qualités occultes, formes substantielles, l'existence de petites personnes opérant sous les phénomènes avec des mains invisibles. Il y a explication et explication... La moindre lueur entrevue sur les sommets des choses vaut mieux que toutes les clartés du monde sensible. Il y a donc deux méthodes scientifiques s'entr'aidant dans une communauté féconde : le chemin des faits aux lois réelles et le chemin des lois réelles aux faits. C'est comme un pont dont le bout terminal devient à un moment donné point initial : on part du phénomène dont la facile clarté nous fait découvrir l'être, et on revient de l'être au phénomène comme de la cause à l'effet. Le fait de l'existence des concepts nous conduit à l'existence de l'intelligence comme faculté innée ou *a priori*, c'est-à-dire à la raison invisible et nécessaire de ces phénomènes. Nous pourrions appeler cette faculté du nom de *loi*, si on n'avait pas tant abusé de ce mot. L'intelligence n'est-elle pas, en effet, la manière constante et uniforme d'agir de l'être humain, lorsqu'il pense le nécessaire et l'universel ? Cependant, comme l'agir suppose l'être, on parle plus exactement en l'appelant une cause, un pouvoir, une faculté. „

Nous entrons maintenant dans le vif de la thèse, qui consiste principalement à expliquer comment se forment les concepts par l'exercice d'une faculté intellectuelle agissant sur les images sensibles.

Le P. Peillaube ne dissimule pas que cette explication lui a été suggérée par l'étude de saint Thomas.

Toute la connaissance intellectuelle s'appuie sur l'expérience par les sens, dont le résultat est présenté à l'intelligence par l'imagination. A ce propos, l'auteur croit pouvoir affirmer que “ l'imagination est, dans l'ordre sensible, la faculté la plus élevée et la plus voisine de l'intelligence „. Et il ajoute : “ bien plus, ce voisinage de l'intelligence l'ennoblit et en fait comme la base matérielle de l'opération abstractive. C'est, dit-il, la remarque de saint Thomas : *Pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior* „ (S. Theol. I, q. 89, a. 1, ad 4).

Le P. Peillaube me permettra de lui faire observer, ici, que l'opinion de saint Thomas n'est pas précisément que l'imagination soit la plus élevée des puissances sensitives. Le passage qu'il cite doit être complété ainsi : “ *Sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus*

agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. „ C'est-à-dire : “ De même que la partie sensitive de l'âme est rendue plus puissante par son union à l'entendement, de même les images par la vertu de l'*intellect agent* sont disposées à ce que d'elles soient abstraites les représentations intelligibles. „ Or, saint Thomas, en traitant ailleurs directement des sens internes, reconnaît sans doute à l'imagination humaine un pouvoir “ de composer et de diviser les formes imaginées „, pouvoir que n'a pas l'imagination purement animale ; mais il attribue au sens *cogitatif* et au sens *mémoratif*, c'est-à-dire aux facultés humaines d'appréciation sensible et de mémoire sensible, une supériorité encore plus grande sur la simple animalité, car ces facultés font une sorte de liaison logique entre les représentations qui leur appartiennent : si bien que la puissance *cogitative* est appelée à bon droit *raison particulière*, et que la mémoire sensible recherche et rappelle ses souvenirs par un procédé presque syllogistique, *quasi syllogistice inquirendo præteritorum memoriam secundum individuales intentiones* (I, q. 78, a. 4).

Donc, d'une manière générale, les sens internes sont plus puissants dans l'homme que dans l'animal ; mais cette excellence se manifeste surtout dans l'appréciation et la mémoire par un reflet de la puissance intellectuelle à laquelle elles sont associées dans l'harmonie de nos facultés : *illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quemdam refluentiam : et ideo non sunt aliæ vires, sed eædem perfectiores quam sint in aliis animalibus* (I, q. 78, a. 4, ad 5).

On le suppose bien, ce n'est pas seulement pour relever une légère inexactitude que je présente cette observation au P. Peillaube. Mais je voudrais lui faire remarquer que saint Thomas interprète par une opération préliminaire de la *cogitative* ou *raison particulière* la fameuse assertion d'Aristote : “ Les sens perçoivent le singulier, mais la sensation est aussi de l'universel. „ Je me suis efforcé de mettre ce point en évidence en traitant de l'induction [1]. A vrai dire, si l'imagination présente les données sensibles à l'entendement, la raison particulière apporte un concours plus décisif à l'opération de l'intelligence, en saisissant déjà, à sa manière, la nature réalisée dans le sujet individuel ; et saint Thomas ne craint pas d'affirmer que ce

[1]) Voir *La Connaissance*, (Paris, Letheilleux, 1895). p. 258 et suiv. Nous rendrons compte de cet ouvrage dans un prochain numéro. N. D. L. R.

concours de la faculté *cogitative* est le trait d'union indispensable entre le sensible et l'intellectuel : *Si autem ita esset quod sensus apprehenderet solum id quod est particularitatis et nullo modo cum hoc apprehenderet universale in particulari, non esset possibile quod ex apprehensione sensus causaretur in nobis cognitio universalis.* (In II Post. Analyt., lect. 20). Ce rôle préparatoire de la faculté d'appréciation sensible, dans le travail complexe de la formation des concepts, aurait pu fournir au P. Peillaube un aperçu fort intéressant dans le développement de sa thèse.

Mais, quelle que soit l'élaboration à laquelle la *raison particulière* soumette la donnée sensible, c'est l'activité propre de l'entendement qui engendre positivement la forme abstraite de la connaissance intellectuelle. " Essentiellement actif dans cette première opération que nous appelons une *abstraction originelle,* l'esprit n'a besoin pour agir, dit le P. Peillaube, que d'une certaine *détermination extrinsèque,* c'est-à-dire de la présence de l'image dans le champ de la conscience. Par nature, il est essentiellement actif, toujours et constamment déterminé à agir. Aussi la présence de l'objet suffit-elle pour stimuler son attention naturelle et spontanée. L'intelligence se tourne donc vers l'image présente pour la transformer en un objet de pensée... Toute l'idéologie péripatéticienne et scolastique repose sur cette opération fondamentale de l'intelligence humaine qui ne se rencontre que chez l'homme ; elle n'existe pas chez l'animal qui n'est pas intelligent ni chez les intelligences supérieures à l'homme, absolument indépendantes de la matière. Elle est donc la caractéristique de l'homme. Au point de vue de la connaissance, elle tient le milieu entre le sensationnisme et l'innéisme, jetant entre les deux rives des connaissances sensibles et intellectuelles comme un pont mystérieux où se rencontrent et se transforment le sensible et l'intelligible, le matériel et le spirituel, le singulier l'universel. „

Pour donner une idée de cette opération première de l'entendement, le P. Peillaube ne craint pas d'employer des comparaison et des métaphores. " Loin d'être une entité abstraite ou une qualité occulte, inerte, dit-il, l'*intellectus agens* de saint Thomas représente la vivante spontanéité de l'esprit et son inclination foncière à faire jaillir, comme un artiste sous son ciseau, du bloc des données sensibles l'abstrait et l'immatériel. En langage moderne nous pourrions l'appeler activité intellectuelle, intelligence active, entendement actif. „ Mais, dans cette explication par comparaisons et métaphores, il semble qu'un peu de confusion se soit mêlée à la théorie de la for-

mation des concepts. A côté de l'entendement actif est l'entendement réceptif, ***intellectus possibilis,*** qui prend en quelque sorte en lui-même la forme intelligible, produite per l'abstraction initiale. " Au point de vue subjectif, la forme intelligible représente une actuation de l'intelligence passive, une détermination intrinsèque, une affection, une qualité ou habitude. Sous l'influence de l'activité intellectuelle sur l'image, la forme intelligible a jailli du sein de l'intelligence pour représenter les caractères abstraits, semblable à ces formes idéales qui sortent d'un bloc informe sous le ciseau de l'artiste. „ On le voit, ici c'est l'intelligence qui est un bloc informe d'où sortent les formes intelligibles comme des formes idéales sous le ciseau de l'artiste ; tantôt c'étaient les données sensibles elles-mêmes qui étaient un bloc d'où la vivante spontanéité de l'esprit faisait jaillir l'abstrait et l'immatériel, comme un artiste sous son ciseau. Vous penserez, peut-être, qu'il fallait choisir entre les deux hypothèses. Mais, je crois, au contraire, que le P. Peillaube a voulu exprimer que la forme intelligible est produite à la fois de l'image sensible et de la potentialité de l'entendement. Voici, en effet, comment il développe sa pensée : " Nous touchons, dit-il, à la question fondamentale de la philosophie péripatéticienne, la question de l'*acte* et de la ***puissance;*** la formation de la ***species impressa,*** résultant de l'action de l'activité intellectuelle qui prend copie, par abstraction, de l'essence contenue dans l'image et fait cette copie avec les matériaux empruntés à l'intelligence passive, n'est qu'un cas particulier de la théorie aristotélicienne... Ce n'est pas seulement dans le monde matériel qu'il y a des choses qui se trouvent images, signes et symboles d'autres choses ; dans le monde de la conscience, les sensations et les images ne sont-elles pas, elles aussi, des signes, des symboles et des substituts ? Il en est de même des formes intelligibles ; comme tout signe, elles se composent de ***matière*** et de ***forme.*** Si nous considérons la matière, l'étoffe dont elle est faite, la forme intelligible est immatérielle, spirituelle, comme l'intelligence passive dont elle n'est que l'actuation. Quant à son être représentatif, ***intentionnel,*** significatif, la forme intelligible n'est autre chose que l'essence abstraite apte à être connue ; elle ne constitue pas encore la représentation de l'essence, mais simplement son intelligibilité. C'est, pour ainsi parler, le premier coup de ciseau de l'intelligence ; avant de s'assimiler les choses, l'intelligence les rend pures et immatérielles comme elle. „

Ce double point de vue se retrouve dans la façon dont le P. Peillaube interprête l'assimilation qui se fait dans la connaissance

intellectuelle. Après avoir dit que cette connaissance consiste en une certaine nutrition, par laquelle l'intelligence s'assimile les essences intelligibles des choses, il préfère la comparaison tirée de la génération. " L'intelligence réceptive, dit-il, appréhende et s'assimile toutes choses selon leur être idéal et représentatif. S'assimilant tout, pour tout connaître, elle pourrait être mieux comparée qu'à une faculté de nutrition ; elle ressemble plus exactement à une fonction vitale supérieure, la *génération*... Le concept est une réalité vivante possédant et la nature *représentative* de l'objet et la nature *physique* du sujet; il représente le terme intrinsèque et vital de la génération ou conception : c'est un fruit de notre intelligence, qui n'est pas absolument vierge dans son origine, puisque cette faculté ne l'a produit qu'après avoir été comme fécondée par la forme intelligible abstraite de la matière. "

Nous ne contesterons pas au P. Peillaube que le concept soit le fruit immanent d'une certaine activité vitale que détermine dans la réceptivité même de l'entendement la prise de possession de la forme intelligible, abstraite de l'image sensible. Le concept est donc fait à la fois à la ressemblance de la réalité extérieure, représentée dans l'image, et à la ressemblance de l'intelligence elle-même, qui l'enfante à la vie de l'esprit. Mais, il faut bien remarquer que l'assimilation qui est la raison fondamentale de la connaissance est une assimilation du sujet à l'objet, plutôt qu'une assimilation de l'objet au sujet. Le P. Peillaube le reconnaît expressément en ces termes : " Chacune des connaissances renferme, à sa manière, une copie ou similitude de l'objet extérieur. *Omnis cognitio,* dit saint Thomas, *fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente.* La connaissance en général consiste en une synthèse très parfaite appelée *assimilation.* "

Après avoir donné naissance au concept, l'intelligence le développe en le revêtant du caractère d'universalité. Cette *universalisation,* appelée aujourd'hui *généralisation,* est le troisième degré de l'opération intellectuelle, dont l'abstraction et la conception sont les deux premiers. Le P. Peillaube étudie sommairement, mais avec précision, cette œuvre importante par laquelle le concept prend une sorte d'être de raison et acquiert sa forme définitive.

Enfin, la troisième partie de la thèse est consacrée à l'étude de la valeur des concepts.

L'objectivité du concept est présentée d'abord comme un fait de conscience, et l'auteur ne craint pas d'affirmer que l'intelligence a conscience du non-moi dans la conscience même du moi. Il rappelle

que Kant lui-même avait été amené par l'observation interne à reconnaître que " la conscience de ma propre existence est en même temps une conscience immédiate de l'existence d'autres choses hors de moi. „ Mais la démonstration de l'objectivité du concept ressort surtout de l'origine même de la notion intellectuelle : c'est du dehors que s'inspirent dans nos puissances sensitives les similitudes des choses ; elles sont recueillies par l'imagination, et c'est dans les images sensibles que l'intelligence trouve un premier élément des formes abstraites qui s'expriment en concepts absolus et universels. Là est un terrain ferme sur lequel se construit notre connaissance : la certitude de nos conceptions intellectuelles, à l'égard de l'objet extérieur, a pour garant l'objectivité même de nos perceptions sensibles. Puisqu'il en est ainsi, le P. Peillaube en conviendra, je pense, qu'indirectement la valeur des concepts abstraits et universels dépend de la valeur représentative des images qui reproduisent les données même des sens externes.

Mais un dernier problème s'impose, et non le moins délicat ni le moins difficile ; à savoir comment existent dans les choses extérieures les caractères mêmes que l'intelligence conçoit sous forme abstraite et universelle. Le P. Peillaube l'a abordé résolument et s'est déclaré hardiment réaliste, mais réaliste à la manière de saint Thomas, ce qui certes n'est pas un réalisme exagéré. En quelques pages fort érudites et très nettes, sont exposées et discutées les diverses solutions données à cet antique et immortel problème de l'existence des *universaux*, et la conclusion de l'auteur, qu'il appelle un *réalisme rationnel*, peut s'exprimer en cette formule : " L'universel est formellement dans l'intelligence et fondamentalement dans la chose, *universale est formaliter in intellectu et fundamentaliter in re.* „

Nous y souscrivons volontiers, pour notre part.

Nous aimons à déclarer aussi, avec le P. Peillaube, que " si nous voulons jeter un regard plus profond et en même temps synthétique sur la nature des concepts, il nous faut remonter jusqu'à la cause première *extrinsèque* de l'intelligence et de l'intelligible, jusqu'à l'Être divin. „ La chose créée est intelligible parce qu'elle réalise une pensée divine, et l'entendement humain en conçoit l'essence parce qu'il a en lui un reflet de la divine lumière. Ainsi, la nature et l'intelligence ont leur explication dernière dans l'absolu éternel, que nous appelons Dieu.

J. GARDAIR,
Professeur libre de philosophie à la Sorbonne.

V.

Les bases philosophiques du Droit International Privé

Avant de rechercher les bases philosophiques d'une science, il importe de la définir.

Qu'est-ce que le droit international privé ? A cette première question les réponses les plus divergentes ont été formulées.

M. Westlake, professeur à l'Université de Cambridge, le chef reconnu de l'école anglaise classique, commence ainsi son traité *On private international law* : " Private international law is that department of national Law which arises from the fact that there are in the world different territorial jurisdictions, possessing different laws. „ L'auteur se préoccupe avant tout de prendre position [1]) dans la question des sources et dans la question de méthode qui divisent si profondément les écoles, c'est le mot *private* qui domine dans sa pensée, et ceci déjà le sépare de son collegue d'Oxford, le prof. Holland, qui s'attache au caractère international de notre science, et ne l'appellera jamais qu'*international* private law.

Voici la définition proposée par le prof. Josephus Jitta, dans un livre récent [2]) sur lequel nous aurons à revenir, parce qu'il marque une évolution notable dans la direction des études internationales : " Le Droit International privé est une face du droit privé qui est caractérisée par son contenu et par son but „ (p. 50).

Cette formule n'est pas plus heureuse. Faire consister une définition dans le simple énoncé des trois éléments, méthode, objet et but, est une pétition de principes; ce qu'il faudrait précisément connaître, c'est l'objet; alors il serait possible de discuter le but et choisir la méthode.

1) L'hon. prof. VON HOLZENDORFF de Berlin a méconnu cette intention lorsqu'il a traduit : " Internationales Privatrecht heisst derjenige Theil des *positiven* Rechts, der aus der Thatsache hervorgeht, das verschiedene Gerichtsbarkeiten in mehreren Ländern mit verschiedener Gesetzgebung neben einander bestehen „. (*Lehrbuch der Internationalen Privatrechts,* trad. de l'anglais, Berlin 1884).

2) Dr JOSEPHUS JITTA. *La méthode du D. J. P.* La Haye, Bélinfante 1890.

Nous essaierons donc avant tout dans cette étude de délimiter l'objet du D.I.P., et, pour fixer à l'avance les idées, nous proposerons de définir le D. I. P. : " le code des droits privés de l'étranger " c'est-à-dire : l'ensemble des règles du droit, positif ou non, *incarnant* les devoirs d'un État vis-à-vis d'un étranger, devoirs plus ou moins stricts, selon qu'ils sont corrélatifs à des droits plus ou moins parfaits dans le chef de l'individu ou à des exigences plus ou moins primordiales de la bienveillance dans la société des nations.

* * *

L'objet du D. I. P. n'a point été conçu de la même manière à toutes les époques, ni par tous les jurisconsultes.

Une première conception donne pour objet au D. I. P. de déterminer les effets de la loi en opposant les personnes aux choses; elle s'efforce de décrire ce champ d'action de la loi par elle-même, abstraction faite de tout autre élément.

Historiquement, elle fut la première, et Westlake, l'envisageant au XIIe siècle, l'explique par ce fait de la prédominance du droit romain. Le droit romain était l'état nécessaire du droit; les lois particulières ou les coutumes locales n'y dérogeaient que par la volonté impériale dont on prolongeait ainsi l'autorité fictive.

Chaque coutume ou loi locale n'étant plus qu'une permission, on devait trouver dans la volonté impériale les limites de cette permission; d'ailleurs, en cas de doute il fallait restreindre l'exception.

La terminologie du code Napoléon reflète cette doctrine quand elle nous parle de l'application de la loi quant aux lieux, par opposition à cette application quant au temps. Elle se maintient à travers la renaissance et l'époque moderne sous le couvert de la doctrine des des *statuts* dont nous aurons à nous occuper plus loin [1]).

[1]) L'honorable doyen de la Faculté catholique de Lille, le Cte de Vareilles Sommières, entreprend précisément, à l'heure où nous écrivons ces lignes, une réhabilitation de la doctrine des statuts, qu'il trouve " savante et rationnelle, profonde et judicieuse ". Les premières pages ayant seules paru. (La synthèse du Droit International privé, *Revue Cath. des Institutions et du Droit*), tout nous commande une respectueuse réserve sur ces points. Nous craignons cependant qu'il y ait à cette réhabilitation un inconvénient fondamental, à raison de la différence des situations : le principe premier du système des statuts pouvait être vrai pour l'ancienne France, avant l'unification législative, pour la Suisse actuelle, pour l'Empire Romain antique, pour

Voici une autre conception de l'objet du D. I. P., diamétralement opposée à la première. Tandis que dans le premier système, l'existence d'un champ commun à deux lois, d'un objet régi également par deux lois opposées est impossible [1]), parce que la volonté suprême qui les domine toutes ne peut être contradictoire avec elle-même, au contraire, dans la seconde théorie, le D. I. P. n'a d'autre objet *que* ce champ commun, sur lequel deux lois arrivent à prétendre simultanément exercer un empire indivisible. D'après la plupart des auteurs modernes, le D. I. P. est *la science du conflit des lois.*

Pour quelques uns le conflit existe réellement *entre les lois*, de telle sorte que l'objet du D. I. P. serait la création d'une espèce de droit suprême, un droit des lois, réglant à la fois leur terrain d'action et leur préséance réciproque : *jus inter gentium leges,* comme on l'a dit. " Le D. I. P. peut être considéré comme étant la loi des lois. „ Il les domine dans leur ensemble, étend ou resserre le champ „ d'activité qu'il assigne à chacune d'elles, pour les contraindre à „ combiner leur action dans le but de tendre en commun à la réali- „ sation du Droit „ [2]).

Pour d'autres, le conflit, s'il est en principe entre des individus, se présente cependant au fond comme un conflit entre nations parce que chaque nation doit prendre fait et cause pour ses lois et ses citoyens. " Este ultimo (el Derecho Int. Privato) participà del Publico, „ porque esas individuas de diversas Estadas estan bajo el amparo „ de sus leyes y gobiérnas, y los conflictos privados viénen a ser en „ realidad nacionales „ [3]). Tel est le système néo-espagnol, actuellement professé dans la plupart des écoles de Droit du Nouveau-Monde.

tous les endroits où ces juridictions obéissant à des lois diverses, selon les termes de Westlake, subissent néammoins en dernier ressort la puissance d'une autorité commune et suprême : pouvoir fédéral, royal, impérial, peu importe. Entre nations égales, malgré la ressemblance extrême des cas qui se présentent, le principe est inadmissible ; même si l'ideal si grand d'une fédération des nations chrétiennes pouvait être réalisé, ce serait toujours la fédération, non l'Empire, et il faudrait une autre base philosophique à la science du D. I. P.

1) M. De Vareilles nous paraît déjà sacrifier le principe fondamental du système statutaire quand il écrit : " nous trouverons quelques cas où le mot " *conflit des lois* sera le terme propre. Mais toujours est-il que, dans la „ matière dite des conflits, les conflits sont une exception fort rare „ *op. cit.*, Prolégomènes n° 5.

2) Ch. Brocher, *Cours de Droit Int. Privé.* Genève, t. I. p. 25.

3) *Elementas de Derecho Internacional Privado,* por el profesor Lic. Francisco J. Zavala, de l'Université cathol. de Guadala jara. Mexico, 1889, p. 36.

Pour d'autres enfin, conflit des lois doit s'entendre ***sensu subjectivo :*** il y a conflit dans mon esprit pour savoir à quelle loi je dois soumettre un rapport du fait. Cette opinion est très suivie en France. M. Asser, prof. à La Haye, élargit quelque peu ce cadre en faisant commencer la science du D. I. P. dès l'instant où surgit un doute sur le point de savoir quelle loi il faut appliquer. A ces diverses théories, le Dr Jitta fait une objection pleine de justesse : " c'est à l'idée „ erronée que le D. I. P. a atteint son but, lorsqu'il a choisi, parmi „ les lois qui touchent à une relation juridique, l'une ou l'autre de „ ces lois, que remontent la plupart des controverses qui entravent „ le développement de notre science. C'est cette idée qui a fait de „ notre science une guillotine à conflits et qui a produit ces questions „ mal posées que le législateur ne peut résoudre que par un *sic* „ *jubeo* „ [1]).

Mais que propose-t-il à la place ? " ce contenu (l'objet du D. I. P.) „ diffère selon que l'on se place au point de vue d'un État déterminé, „ ou à celui de la collectivité des États. Dans le premier cas, il com„ prend les relations juridiques entre individus qui sortent de la „ sphère du Droit privé national ; dans le second cas, l'ensemble des „ relations de droit privé entre individus qui se forment dans l'huma„ nité. Le but du D. I. P. est le même, quelque soit le point de vue „ auquel on se place : il doit soumettre les relations sociales entre „ les individus aux règles juridiques qui conviennent à leur nature. „ [2])

N'y a-t-il pas ici une confusion dans l'esprit de l'auteur ? En réalité il y a là deux objets dont le second n'avait certes plus besoin d'être baptisé : tout le monde le connaît sous le nom de droit comparé, au sens scientifique du mot, en étroite parenté avec la philosophie du droit [3]).

* * *

Voyons maintenant quelles bases philosophiques ont été proposées successivement pour élever l'édifice scientifique du D. I. P.

Au premier plan nous trouvons la doctrine, très suivie au siècle passé et dans la première moitié du nôtre, qui assigne pour base au D. I. P. la *comitas gentium*.

1) PROF. Dr JITTA, *op, cit.* p. 44.
2) *Ibid.* p. 50-1
3) Thèse fondamentale du cours de Droit Comparé professé à l'Université de Berlin par Dr J. KOHLER.

L'essence du système est de ne donner au D. I. P. aucune force obligatoire par lui-même. De ce côté déjà il est dépourvu de base scientifique.

Faire dépendre l'existence d'une science du caprice de certaines personnes, voire même du caprice des autorités, c'est reconnaître qu'il n'y a pas de règles, pas de lois.

Mais on cherche à défendre le principe en le présentant comme la conséquence nécessaire de la théorie de la souveraineté; la nation dit-on, est investie d'une souveraineté absolue que l'État a le devoir de faire respecter dans toute sa rigueur; l'État ne saurait reconnaître comme loi, que *sa* loi; comme volonté, que *sa* volonté.

Sans doute, puisqu'il est souverain, l'État pourra trouver de son bon plaisir de permettre qu'un étranger se conforme à une règle étrangère autre que *la loi* : à raison de ce bon plaisir du souverain, cette règle est devenue *la loi* pour cet étranger. Un conflit de lois est chose théoriquement impossible.

En ce qui nous concerne, nous ne voyons pas que notre conception de l'objet du D. I. P. soit incompatible avec ce système, ramené, bien entendu, à ses points essentiels.

Nous ne voyons pas notamment pourquoi l'État, qui *peut* ne reconnaître de force qu'à *sa* loi (ou à celle qu'il couvre de *sa* sanction) n'aurait pas l'obligation d'inscrire dans *la* loi le respect de certains droits, ni comment, de l'égalité réciproque des nations ou déduirait l'absence de tout lien, qui, le cas échéant, pourrait servir de base à l'introduction de la loi étrangère.

Mais derrière ce prétendu respect de la souveraineté se cache la conception païenne de l'État, le *quis est ille Dominus ut obediam illi?* répété par tous les Pharaons de l'histoire; c'est l'État Fin, et non Moyen, dans l'ordre universel. C'est par suite l'homme fait pour l'État; et dès lors, si le citoyen lui-même n'a pas de droits contre l'État, à plus forte raison l'étranger sera-t-il impuissant, voire même légalement inexistant.

Nul comme base scientifique, ce principe est inacceptable dans ses principes et ses tendances philosophiques.

* * *

Sous une forme atténuée, l'école italienne reproduit le système précédant dans ses lignes essentielles. La dernière édition [1]), en

[1]) Prof. Enrico Catellani, *Il diritto Internazionale Privato.* Edit. 2ª. Padova. 1894.

cours d'impression, du savant traité de M. le prof. Catellani, de Padoue, résume dans une page très nette, les idées principales de son école. A son sens, le D. I. P. est le problème de l'exterritorialité de la loi. Elle ne vise pas la question de savoir comment sera assuré l'exercice des droits de l'étranger, mais elle s'attache a découvrir l'explication de cette extension anormale d'une loi qui pénètre au delà des frontières *(la facoltà d'irradiare).*

Cette extension ne peut avoir qu'une base, suivant M. Catellani : le fait de la coexistence des États, qui amène pour chacun une série de limites. De là cette formule que l'auteur nous donne dans un autre écrit : *il diritto internazionale privato, che è tutto un sistema de limiti...* [1])

L'affinité ce ce système avec le précèdent est déjà fort apparente : il ne peut-être question des droits de l'individu : c'est un facteur qui n'entre pas dans le problème. De là à nier que l'individu ait des droits, il n'y a qu'un pas. La loi n'est guère distincte de l'État, dont elle n'est qu'une modalité : *Lo stato cioè legifera*, et dès lors, tôt au tard, le débat se ramène autour de la question de la souveraineté de l'État. Comme le système précédent, celui-ci admet que cette souveraineté reçoive des limites : mais d'où procèdent-elles ? D'un droit supérieur? Non, ces défenseurs de l'absolutisme sacré de l'État sont amenés à se soumettre à une fatalité ou au hasard de quelques événements : *Pure nella pratica della vita internazionale, si decampa da questo assoluto concetto della sovranita territoriale.*

Ce que nous venons de dire reçoit une confirmation nouvelle dans la formule finale par laquelle l'honorable professeur résume sa philosophie du D. I. P. “ *Il diritto internazionale privato che potrebbe* „ *definirsi la resultante di questo due forze contrarie : la tendenza* „ *espansiva che trarrebe ogni legislazione a voler regolare dovunque* „ *le persone, le cose, ed i rapporti giuridici pertinenti in tutto ad* „ *in parte al territario del legislatore, e la tendenza exclusiva che* „ *porta ogni sovranità a non consentire nel proprio territorio diretti* „ *ad indiretti comandi d'altri poteri sovrani.* „ (Loc. cit., p. 7).

Nous retrouverons plus loin une autre formule, basée, elle aussi, sur l'idée d'un équilibre instable entre deux principes qui se feraient une guerre éternelle.

Quel que soit le jugement qu'on porte sur sa vérité objective, on ne peut méconnaître que cette formule soit belle, et donne du D. I. P.

1) *Il diritto Internazionale privato nel sistema del diritto internazionale*, par le prof. ENRICO CATELLANI. Milano, L. Valladi, Edit. 1892. p. 455.

une grande conception. Au delà des froissements d'intérêts individuels, elle nous fait apercevoir une science, la résultante de cette force supérieure, la loi, qui tend à l'omnipotence, sans doute à cause de sa nature, étant une modalité de la souveraineté, et qui dans sa marche à travers les espaces se heurte à son propre principe, la souveraineté incarnée dans un État territorial.

Mais, il reste là, semble-t-il, une certaine contradiction dans les termes mêmes : comment un principe peut-il entrer en lutte avec lui-même ?

Sans doute, si la loi avait une raison d'être supérieure, on comprendrait qu'elle puisse entrer en conflit avec les tendances absorbantes de la souveraineté ; ou encore si toutes deux, loi et souveraineté, dépendaient simultanément d'un même principe qui les dominât l'un et l'autre. On pourrait paraphraser ainsi le principe auquel M. Catellani fait appel : c'est la vanité de la puissance souveraine qui lutte entre le plaisir que lui causerait l'omnipotence de ses ordres en tous lieux (force expansive de la loi) et l'ennui qu'elle éprouve de devoir aussitôt subir, par voie reflexe une pareille ingérence sur son propre territoire (force exclusive de la souveraineté).

En dernière analyse, le D. I. P. se réduirait alors à un ensemble de transactions entre le plaisir et l'ennui du pouvoir souverain, basées sur un égoïste utilitarisme.

* * *

On peut assigner une place a part à une autre doctrine, la doctrine traditionnelle des statuts, celle-là même que M. de Vareilles veut remettre en honneur en n'y introduisant " qu'un ou deux amendements " [1]. Elle repose sur cette idée fondamentale : il y a deux genres de lois ; les unes sont essentiellement limitées avec le territoire possédé en souveraineté par le législateur qui les porte ; les autres sont essentiellement attachées aux personnes pour lesquelles elles sont portées, comme " la moelle aux os " [2]) comme " l'ombre qui suit le corps " [3]).

Mais la difficulté de répartir les lois en ces grandes catégories a désespéré tous les partisans du système et Dalloz fait cet aveu significatif : " une théorie absolue nous paraît impossible sur ce point.

[1]) *Rev. Cath. des Instit. et du Droit.* loc. citat. p. 537.
[2]) VAN DER MEULEN, *Decisiones Brabant.* p. 109.
[3]) BOULLENOIS, *Traité de la réalité et de la personnalité des statuts*, t. I, p. 173.

„ Les auteurs qui en ont fait l'essai, n'ont pu s'entendre quand il s'es „ agi de considérer séparément et de qualifier chaque acte en parti „ culier [1]). „

Au reste, cette base est un critère plutôt qu'un principe philoso phique. Même divisées au gré des statutistes, les lois n'ont pas d règle supérieure qui les harmonise ; on ne sait rien sur l'origine, l but ni la nature de la loi. La véritable cause du désordre qui règn dans le D. I. P., ainsi compris, résulte de l'absence de base ration nelle, et philosophique.

* * *

C'est ici l'endroit de signaler la doctrine de M. de Savigny, qu combine la plupart des éléments que nous venons de relever dan les systèmes précédents.

Voici comment le Dr Jitta résume l'évolution accomplie pa Savigny [2]). " Savigny prend pour point de départ, en citant Huber et „ Story, les deux principes qui découlent de l'axiome de la souve „ raineté absolue : I. chaque État peut exiger sur son territoire qu „ sa propre loi soit seule appliquée; II. nul État ne peut exiger „ l'application de ses lois au delà de ses frontières.

" Ces principes, dit Savigny, je ne les admets pas seulemen „ comme vrais, je suis même prêt à les étendre jusqu'à leurs der „ nières limites, mais je crois qu'ils ne nous seront que de p „ d'utilité pour la solution de notre problème. „

" Il y a donc un *mais* qui indique déjà que l'auteur, tout en re „ pectant les principes traditionnels, n'est pas disposé à les appliqu „ Il invoque d'abord l'histoire. Le droit strict, continue Savig „ pourrait sans doute amener le pouvoir suprême à ordonner a „ juges d'appliquer toujours la loi nationale... Mais une disposit „ semblable ne se trouve dans les lois d'aucune nation.

„ C'est faire entendre que la vie de l'humanité est en désac " avec ce droit strict. Mais l'appel à l'histoire ne sert que de t " sition et Savigny nous dit : à mesure que les relations entre „ divers peuples deviennent plus nombreux et plus animées, on d „ se convaincre de plus en plus qu'il convient de ne pas s'att „ à ce principe rigoureux, mais de l'échanger plutôt contre un „ cipe opposé.

1) Dalloz, *Repert.*, vo Lois. no 387.
2) Dr Jos. Jitta, *op. cit.* p. 56-7.

„ Ici la contradiction entre la vie et le droit strict est aussi nette „ que possible, et l'auteur, poussé par son génie, remplace le pré- „ tendu droit strict par le principe contraire. Pour justifier cet „ échange de principes, un peu bizarre quand on se reporte au point „ de départ, Savigny appelle à son aide tous les arguments qu'il „ peut saisir ; il invoque la réciprocité, l'intérêt général des peuples „ et des individus, la civilisation chrétienne, et enfin... la courtoisie. „ Cette idée de la courtoisie, comme base de sa communauté juri- „ dique des nations, lui déplaît quelque peu, et il se voit obligé de la „ façonner, et il la façonne si bien qu'elle aussi se trouve à la fin „ échangée contre le principe opposé... Ainsi la courtoisie finit par „ devenir un devoir juridique, et, dès lors, n'est plus de la courtoisie „ [1]).

Le système scientifique de Savigny, ainsi qu'il a été généralement compris, a pour base la *communauté juridique des nations*. Qui dit communauté juridique, dit ensemble de relations de droits et de devoirs.

Mais quelle est l'origine et par conséquent l'étendue et la force, de ces devoirs et de ces droits? Dérivent-ils d'un principe supérieur, et quel est-il ? Ou bien seulement du fait de la coexistence des États et d'un inexplicable hasard ? De leur intérêt réciproque ?

Le Dr Jitta constate lui-même quelque part que Savigny s'est arrêté à un pas de la vérité [2]). Nous venons d'en indiquer la cause.

Le vice est sensible quand on examine à quelle formule Savigny aboutit. “ Il a cru trouver la base de cette formule dans l'analogie „ qui existe entre les conflits des lois des États-Souverains et les „ conflits de plusieurs législations civiles en vigueur dans un même „ État, nous dit le Dr Jitta ; c'est ainsi qu'il a formulé le principe „ *que pour chaque relation juridique il faut rechercher le territoire* „ *auquel cette relation appartient et au droit duquel elle est sou-* „ *mise, conformément à la nature qui lui est propre, c'est-à-dire le* „ *terrain juridique où elle a son siège.* „

Le même auteur fait très bien ressortir les défectuosités intrinsèques de cette formule au point de vue de la raison : “ Il veut obli- „ ger l'interprète à rechercher le lien qui existe entre la nature „ abstraite d'une relation juridique et un territoire déterminé, ce „ ce qu'il appelle fixer le siège de cette relation juridique. Cela pré- „ suppose comme *postulatum* que ce lien existe, que toute relation

1) Dr Jitta, *op. cit.* p. 57.
2) Dr Jitta, *op. cit.* p. 111, 115 et passim.

„ juridique par sa seule nature a un siège, que ce siège est toujours „ dans un seul territoire déterminé et qu'il assujetit cette relation „ à la loi de ce territoire. C'est là tout un raisonnement qu'il est „ difficile de concéder d'une manière générale. „

Nous nous associons à cette critique. Le problème nous paraît mal posé ou plutôt le facteur principal du problème, à savoir l'élément humain, les droits inaliénables de l'homme, le but suprême de la société humaine et des États constitués, est entièrement négligé.

Philosophiquement, Savigny reste dans le système de la doctrine des statuts, parce qu'il cherche son critère dans la loi elle-même, toute relation juridique étant censée avoir un siège local unique et indiscutable.

Il est intéressant de voir comment cet illustre jurisconsulte part de l'école de la *comitas* pour aboutir à celle des *conflits* et combien, dans son évolution, il a été près de rencontrer la vérité, quand il parle du *devoir*. Cette courbe rentrante nous fait pressentir où se trouvera la voie que nous devons tenir, à distance égale des deux extrêmes opposés.

* * *

Avant d'en arriver à la partie positive de notre étude, nous devons nous arrêter encore un instant à la doctrine proposée par le Dr Jitta.

Plus que toute autre peut-être, l'école néo-néerlandaise a creusé le côté philosophique de la science du D. I. P. Asser depuis longtemps a posé le principe fécond : " qu'il ne faut pas l'autorisation, le „ *fiat* de la loi nationale, pour assurer les droits de l'étranger, au „ besoin par l'application de la loi étrangère. „ De son côté, à l'Université d'Utrecht, Dr Hamacker, travaille à battre en brèche l'absolutisme des législateurs, en enseignant " que ce n'est pas le pouvoir „ de l'État qui est la mesure de son droit „.

A un autre endroit, nous avons discuté l'opinion du Dr Jitta sur l'objet du D. I. P.; voici sa doctrine sur le point actuel : " Nous croyons, dit-il, qu'il y a lieu de prendre pour base de notre science, une association juridique bien plus fortement liée à la nature humaine que la communauté des nations. Nous avons en vue la communauté juridique universelle du genre humain que nous avons montrée, dans notre esquisse de l'histoire de notre science, comme la source de la tendance humanitaire, qui réagit sans cesse contre

l'exclusivisme juridique des diverses formes d'organisation de la société. „

Il importe de bien fixer cette thèse. Car tout le système se concentre dans ces deux termes : tendance humanitaire, tendance nationale, que l'auteur nous montre en état d'équilibre instable, rappelant ainsi les conceptions de Catellani. Ce qu'il appelle tendance humanitaire, c'est la tendance sociable de l'homme, jointe au fait qu'il n'est pas possible de vivre en société sans le droit, qui limite la liberté individuelle par la liberté d'autrui. La tendance nationale naît au contraire d'une nécessité de constituer le droit à l'état positif, en rapprochant davantage certains individus, à l'exclusion d'autres, ce qui provoque la naissance des tribus, ensuite des États. “ Toute „ la philosophie de l'histoire de notre science est dans ces deux „ tendances qui agissent et réagissent l'une sur l'autre, selon les „ événements, sans parvenir à s'équilibrer. „

A cette citation, ajoutons cette autre [1], l'une des meilleures formules qu'on rencontre dans tout le livre : “ Cette communauté juri- „ dique universelle, qui emprunte à la nature humaine telle que la „ Créateur l'a faite, son caractère obligatoire, est la source naturelle „ du droit privé... de sorte que la coexistence des hommes, dans „ l'état de société, suffit pour donner naissance, à des relations juri- „ diques. „

Voici donc, nettement formulée, l'autorité du droit naturel en cette matière, et la valeur de la personnalité humaine. Un pas de plus et nous avions la vérité.

Ce pas le Dr Jitta l'a franchi quelque part, mais n'est-ce pas un peu à son insu ? N'est-il pas distrait par son problème principal, la méthode, quand il dit : “ C'est la tâche de notre science, de mettre le droit positif de l'humanité d'accord avec les exigences naturelles de la vie. „?

Tout était là ! Mais il ne l'a pas vu, sinon il se serait demandé : quelles sont ces exigences naturelles, c'est-à-dire ces droits de nature, primordiaux, inaliénables, et il les aurait trouvés en cherchant la fin de l'homme.

Le Dr Jitta a eu le mérite d'introduire franchement le facteur humain dans le problème, mais au lieu de l'envisager d'en haut, c'est-à-dire du côté du pouvoir, en se préoccupant d'en *soumettre* les relations au droit, il aurait dû envisager d'en bas, c'est-à-dire du côté de

[1] Dr JITTA, *op. cit.*, p. 59.

l'unité, du côté de l'homme, en se préoccupant de lui *garantir* et faciliter l'obtention de sa fin, par le moyen du droit.

Seule l'étude philosophique de la personnalité humaine peut asseoir le D. I. P. sur des bases inébranlables : c'est ce que nous essaierons de montrer dans la seconde partie de cette étude.

H. LAMBRECHTS.

Bulletin de l'Institut Supérieur de philosophie

VI.

PROGRAMME DU COURS DE COSMOLOGIE

professé par M. NYS *

(SECOND SEMESTRE).

Art. III. — *La théorie scolastique découle des faits et semble seule les expliquer adéquatement.*

Il existe de l'ordre dans l'univers matériel. Description synthétique de cet ordre. Quelles en sont les causes explicatives générales?

Exposé et réfutation de diverses hypothèses impuissantes à le justifier : 1) la théorie épicurienne ou le hasard; 2) les circonstances favorables aux activités des agents matériels; 3) le recours à Dieu comme cause créatrice et ordonnatrice suprême; 4) la théorie mécanique cartésienne.

Recherche par voie inductive de la théorie explicative :

L'existence d'espèces chimiques bien déterminées, ornées d'un groupe indissoluble de propriétés caractéristiques et la récurrence invariable de ces mêmes espèces sont inexplicables, s'il n'y a pas de lien nécessaire entre ce groupement de propriétés et l'être substantiel des choses.

La raison ontologique de la connexion nécessaire de ces groupements divers avec le fond substantiel ne peut se trouver que dans la substance et implique la *diversité spécifique* des corps chimiquement différents.

L'attache indissoluble des propriétés des *composés* avec l'être essentiel propre de ces corps révèle l'*unité substantielle* des corps composés.

*) Voir les nos de janvier et d'avril 1895.

L'unité essentielle des corps chimiquement composés a pour conséquence nécessaire, la composition des corps en matière première et forme substantielle.

L'apparition de tout le groupe de propriétés avec l'être nouveau, de même que la disparition de ce même groupe consécutive à la destruction de l'être, met en relief la théorie de l'École sur l'*émanation des puissances.*

Première conclusion générale : l'ordre cosmique a pour facteurs nécessaires des substances essentiellement unes, spécifiquement différentes les unes des autres et ornées de puissances qui émanent de leur sein.

L'ordre de l'univers révèle l'existence de causes finales et, finalement, d'une cause suprême ordonnatrice qui a créé et dirigé les êtres vers une fin préconçue — Preuve à *priori* — Preuve *à posteriori* ou cosmologique.

Il y a de la finalité dans le monde. — Quelle espèce de finalité?

Les faits, et spécialement les faits chimiques mettent en évidence l'existence d'une finalité intrinsèque, immanente dont le principe ne peut être que la forme substantielle des êtres.

Deuxième conclusion générale : Les facteurs nécessaires mais suffisants de l'ordre cosmique sont des *natures* telles que les entendait la théorie de l'École. De là, la première preuve cosmologique, *à posteriori,* de l'hypothèse scolastique. Elle est une théorie scientifique.

Examen de quelques autres preuves, spécialement de la preuve tirée de l'unité essentielle de l'être vivant, de l'homme.

ART. IV. *Solution des difficultés soulevées par le mécanisme contre la théorie de l'École.*

Difficultés d'ordre physique.

Il n'y a aucune contradiction à admettre la composition des corps en parties essentielles qui ne seraient que des substances incomplètes, intrinsèquement dépendantes l'une de l'autre.

Un composé chimique doué d'une nature réellement *une* ne peut résulter de plusieurs substances qui conserveraient dans le composé leur être propre. Examen et critique de l'opinion du P. Palmiéri.

Difficultés d'ordre chimique.

Les faits d'allotropie et d'isomérie chimique et physique se concilient avec les principes de la théorie scolastique. — C'est à tort qu'on a voulu y trouver une preuve en faveur de la thèse de l'unité de la

matière. — Examen de l'hypothèse de Proust modifiée par les savants modernes. Cette hypothèse qui regarde tous les corps simples et partant tous les composés chimiques comme des produits de condensation progressive d'une matière primitive homogène, est inconciliable avec les données actuelles de la chimie. — Système périodique des éléments de Mendelejew, Lothar Meyer et William Crookes mettant en relief la dépendance des propriétés à l'égard des poids atomiques; portée exacte de cette vue synthétique. — Conciliation de cette théorie avec la théorie de l'École.

Difficultés d'ordre physique.

La loi de corrélation des forces physiques et la découverte de leur équivalent mécanique n'autorisent en aucune façon la réduction de ces forces au mouvement local. Un examen attentif des faits semble même fournir de puissants indices de leur distinction spécifique. — Les chaleurs atomiques et moléculaires et les lois qui les régissent. se justifient aisément dans la théorie scolastique.

VII.

PROGRAMME DU COURS DE PSYCHO-PHYSIQUE

Professé par M. THIÉRY.

(SECOND SEMESTRE.)

INTRODUCTION

Méthode.—La psycho-physique est fondée sur l'observation physique et physiologique autant que sur l'observation interne des états d'aperception et de conscience; nécessité de recourir aux sources d'observations scientifiques en corrélation avec les données du sens intime. Objections à cette méthode :

A. Objections tirées des doctrines matérialistes. La psycho-physique ne s'identifie ni avec la physiologie ni avec la physique ou la chimie ; quels que soient les progrès de ces sciences, jamais un processus physiologique ou de sciences physiques et chimiques ne peut devenir, comme tel, à un stade quelconque, phénomène de conscience. Si le phénomène conscient est en soi irréductible à un phénomène physique ou physiologique, au nom de quel principe rejeter la psycho-physique qui fait des phénomènes conscients l'objet spécial de son étude?

B. Objections des spiritualistes dualistes à l'étude de la psycho-physique; l'âme séparée et isolée du corps n'est pas observable. Dès lors un laboratoire de psycho-physique ne suppose pas la prétention d'expérimenter l'âme par des appareils de mesure ou d'expérimentation quelconque. Ce qu'on veut y observer c'est le fait conscient qui est un phénomène concret et qui, comme tel, 1° peut être étudié scientifiquement, — de même que tous les phénomènes concrets, — indépendamment de toute donnée métaphysique préalable sur la nature de l'âme ; 2° peut être étudié dans les variations corrélatives de la variation des excitations.

Moyens d'investigation dans l'étude des phénomènes conscients : — La conscience n'est accessible qu'à elle même : sens de cette formule.— Les notations des appareils scientifiques et les observations du sens intime. Corrélation.

Terminologie : impressions et représentations. — Tous les faits concrets de conscience sont représentatifs : ils nous présentent ou les choses ou bien ils nous représentent à nous mêmes.— Pour faciliter l'étude on examine les phénomènes successivement à différents points de vue. Les derniers éléments que l'analyse et l'abstraction peuvent séparer ainsi dans un phénomène conscient se nomment impressions.

Plan. — D'abord l'étude des éléments analytiques derniers ou impressions, ensuite l'étude de la synthèse des éléments suivant des lois. — Utilité d'établir une distinction entre l'impression et la représentation. — Représentation d'objets matériels. — Théories dynamistes. — Énergétique.

1re PARTIE. — **Des impressions.**

SECTION I. — DES IMPRESSIONS PAR RAPPORT AUX EXCITATIONS VENANT DU DEHORS.

Deux propriétés essentielles des impressions : qualité et intensité; dépendance réciproque, et vis-à-vis des excitations.— L'intensité et la qualité de l'impression ne peuvent constituer en soi des impressions distinctes.

§ I. — *L'Intensité des impressions.*

Excitation ou phénomène externe qui provoque l'impression. — Excitation normale. Plus petite excitation perceptible ou *seuil de*

sensation **pour chaque qualité. — Plus petite différence appréciable ou *seuil différentiel,* pour chaque intensité. — Méthodes pratiques des déterminations.**

Loi de Weber.

A) Exposé, expériences.

Sous une forme mathématique : relation entre l'intensité de l'excitation et l'intensité de l'impression ; impossibilité de trouver une unité ou mesure absolue commune pour l'impression et l'excitation : nécessité d'avoir recours à une méthode indirecte dans laquelle on détermine les fondements tirés de l'expérience.

Loi expérimentale.

Dans quelle mesure augmente l'intensité de l'impression quand l'excitation croît d'intensité en une proportion donnée ?

Le problème se trouve ramené à une détermination possible où il ne s'agit que de comparer entre elles des impressions quand des excitations correspondantes varient d'intensité : Sensibilité différentielle ou excitabilité différentielle inversément proportionnelles au seuil différentiel.

Méthodes.

La sensibilité différentielle est donnée en unités absolues d'excitation.

Énoncé de la loi de Weber :

La sensibilité différentielle est inversement proportionnelle à l'intensité de l'excitation. **— Vérification expérimentale : 1° pour l'impression de résistance à la pression; 2° pour l'impression musculaire d'un poids que l'on soulève; 3° pour l'impression lumineuse; 4° pour l'impression de son; 5° pour l'impression de température; 6° pour l'impression olfactive et 7° pour l'impression gustative.**

On vérifie expérimentalement que le seuil différentiel ($\triangle$ E) est dans ces différents cas, une fraction constante *k* de l'excitation normale N.

1° Cette fraction constante *k* est la même pour une qualité d'impression, elle est différente pour les différentes qualités.

2° Selon les différents sens, la loi de Weber se vérifie plus ou moins exactement; raison d'être des anomalies d'après les conditions physiques et physiologiques des différents sens.

Conséquences et corollaires de la loi de Weber. **1° L'énergie de l'excitation doit s'élever en rapport géométrique pour que l'énergie de l'impression augmente en rapport arithmétique ; 2° La différence existant entre deux impressions est perçue également grande, quand le rapport des excitations reste invariable.**

B) Généralisation de la loi expérimentale.

Excitation variable V, le seuil différentiel S.

Excitation normale N. Soient des excitations normales croissantes successivement

$$N_1\ N_2\ N_3 \ldots N_n \text{ telles que } S_n + N_n = V_n = N_{n-1}$$

D'après la loi expérimentale :

$$S_1 = V_1 - N_1 = k\, N_1;$$
$$V_1 = N_1\,(1 + k)$$

On prend ensuite pour excitation normale N_2 l'excitation V_1 on a $V_2 = N_2\,(1 + k)$: $V_2 = N_1\,(1 + k)^2$ etc., etc., on aura ainsi $V_n = N_1\,(1 + k)^n$, d'où prenant pour N_1 le seuil de sensation égal à l'unité et pour base des logarithmes $(1 + k)$ on a

$$n = \log.\ V_n.$$

Postulat : admettre que l'intensité E d'une impression = n le nombre de degrés distincts perceptibles à partir du seuil de sensation ou, en d'autres termes, le nombre de seuils différentiels interposables entre le seuil de sensation et l'intensité N de l'excitation. De là l'expression $E = \log.\ V_n$ qu'on exprime brièvement en disant l'impression est comme le logarithme de l'excitation. Critique de cet exposé, de cette généralisation et du postulat, discussion des cas particuliers de la formule pour $E = 0$; l'impression $E = -\infty$; interprétation conventionnelle ; valeurs négatives. Exposé des formules de Helmholtz, Plateau, Delbœuf, pour substituer une relation mathématique plus conforme à l'expérience; critiques.

Deux figurations géométriques de la loi de Weber suivant que l'excitation ou l'impression sont considérées comme fonction ou variable. Construction de la courbe dans les deux cas.

C) Tentatives d'explication de la loi de Weber.

a) Explication physiologique : relation entre l'excitation externe et interne; identité ou proportionnalité de l'excitation nerveuse interne et de l'impression. Expériences : Fick, Kronecker; myophysique; Preyer; données matérialistes; discussions.

b) Explication psycho-physique : théories de Fechner, critique.

c) Explication psychologique : toute appréciation d'intensité suppose un processus d'aperception, la loi de Weber comme cas particulier d'une loi générale de relativité. Tout phénomène conscient

ne se mesure qu'en fonction d'un autre phénomène conscient pris pour terme de mesure ou de comparaison; Wundt : limites de cette explication.

(à suivre.)

VIII.

Promotions Philosophiques.

Dans les derniers jours de cette année académique, l'Institut Philosophique a pu inscrire dans ses archives le nom d'un licencié et celui d'un docteur en philosophie de saint Thomas.

La licence a été accordée au R. P. Galtier, professeur de philosophie à Versailles, qui a subi le 18 juillet *avec distinction* une épreuve orale sur la morale et la critériologie.

C'est quelques jours avant, le 12 juillet, que M. Marlière a conquis le titre de docteur, après une soutenance brillante de thèses. Mgr Abbeloos, recteur magnifique de l'Université, avait bien voulu honorer la solennité de sa présidence. Philosophes et hommes de science s'y étaient donné rendez-vous. Car M. Marlière a pris pour sujet de sa dissertation un problème qui devait intéresser les uns et les autres, l'*hérédité* [1]).

L'auteur a fait, à l'école de M. le professeur Carnoy, des études de biologie, et sa compétence spéciale lui donne plus d'autorité pour rapprocher des théories scientifiques modernes, les enseignements de la saine philosophie sur l'hérédité. Le jury a promu M. Marlière au doctorat avec la plus grande distinction.

M. D. W.

[1]) *Étude sur l'hérédité.* Dissertation pour le doctorat en philosophie selon saint Thomas, par H. Marlière, candidat en sciences naturelles, licencié en philosophie. Louvain, 1895.

Comptes-Rendus

Ontologia sive Metaphysica generalis in usum scholarum, auctore CAROLO FRICK, S. J.; in-8° (VIII et 204 pages.), Friburgi Brisgoviæ, sumptibus Herder, 1894.

La *Revue Néo-scolastique* a déjà payé au R. P. Frick (octobre 1894) un juste tribut d'éloges pour sa *Logica in usum scholarum*.

Nous sommes heureux de pouvoir étendre aujourd'hui la même recommandation au nouveau volume du savant religieux. Les deux traités se ressemblent par les qualités de fond et de méthode : ici aussi on trouvera un exposé net et précis des notions fondamentales, un choix judicieux des arguments, un emploi sobre et opportun des distinctions, une bonne réfutation des objections principales, une disposition, même typographique, des matières, qui, en parlant aux yeux, facilite singulièrement la tâche de l'esprit. Ce sont là des mérites que fera mieux apprécier le caractère abstrait d'un grand nombre des problèmes à élucider.

Trois parties composent le livre. Elles traitent successivement *de l'Être universel ou transcendental, de l'Être catégorique ou des suprêmes catégories de l'être, de la Perfection des êtres.*

Le R. P. Frick se fait gloire de suivre les traces des meilleurs représentants de l'École et surtout de saint Thomas. Il use pourtant de la liberté qui appartient à tout penseur, pour se séparer en quelques points, de ce qu'on considère plus communément comme la tradition thomiste. Ainsi, entre la nature individuelle et la personne, il penche à n'admettre qu'une distinction *de raison cum fundamento in re*; il remarque d'ailleurs justement que la solution positive de cette question relève de la théologie plutôt que de la philosophie. Son opposition est plus nette encore ou plus hardie relativement à la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres créés : il en appelle contre elle non seulement à la raison, mais même à l'autorité du docteur angélique, principalement à son explication du

concept de la création; et, pour les fondements détaillés de sa seconde preuve, la plus contestée et sans doute la plus contestable des deux, il se réfère aux récents travaux critiques et exégétiques des RR. PP. Limbourg, Felchlin et Kern.

Au chapitre *de la Relation*, dans la seconde partie, se rattache naturellement l'étude *des Causes*. La certitude absolue et le caractère analytique du principe de causalité sont bien mis en lumière. Son énoncé est aussi l'objet d'une discussion attentive, et nous concevons qu'on nous propose de renoncer à la formule, tant soit peu tautologique : *nihil fit sine causa;* mais peut-être est-on moins heureux quand on veut la remplacer par la suivante : *quidquid existere incipit efficientem sui causam habere debet.* Ces mots : *quidquid existere incipit* ne sont point parfaitement synonymes de ceux-ci : *quidquid a se non existit;* la chose du moins n'est pas d'une évidence immédiate, elle est même niée formellement par de très bons esprits, c'est-à-dire par tous ceux qui croient à la possibilité de la création *ab æterno.* Il y a donc là, nous semble-t-il, une malencontreuse confusion et une intrusion inadmissible de l'idée de commencement dans la notion d'être contingent; elles nous paraissent d'autant plus regrettables qu'elles reviennent plusieurs fois dans les développements de l'auteur. J. F.

Philosophia naturalis in usum scholarum. auctore H. HAAN, S. J.; in-8° (VIII et 220 pag.), Friburgi Brisgoviæ, sumptibus Herder, 1894.

Le R. P. Haan est aussi un des co-auteurs du *Cursus philosophicus in usum scholarum* publié par quelques jésuites de la province de Germanie. Il a pu, d'accord avec ses collaborateurs, omettre ici plusieurs questions qu'on rencontre dans d'autres *Cosmologies.* C'est ainsi, par exemple, qu'il laisse à la Théodicée ce qui concerne la contingence, l'origine et la création du monde. On connaîtra suffisamment les limites de son cadre par ces six titres, qui le résument : *des Propriétés inactives de tous les corps, de l'Activité commune à toutes les choses matérielles, de la Vie et de son principe en général, de la Vie végétative, de la Vie sensitive, de la Nature des corps.*

A remarquer, dans la première partie, une bonne étude sur la *quantité* : cette propriété existe formellement hors du sujet sentant; mais rien ne démontre qu'elle soit absolument inséparable de la

substance matérielle ni qu'elle s'oppose absolument à la compénétration des corps ou à leur existence simultanée en divers lieux. Touchant les qualités corporelles qui constituent l'objet propre des différents sens, l'auteur a adopté une sorte d'attitude mitoyenne entre le système scolastique et les théories modernes : il ne considère ni comme improbable ni comme entachée d'idéalisme l'opinion qui voit dans les choses la cause de ces qualités, et non leur existence formelle ; mais il préfère le sentiment opposé, qui explique mieux la nature de notre connaissance et est d'ailleurs conciliable avec les données de la physique et de la physiologie.

La seconde partie affirme et prouve la causalité efficiente et la finalité du monde corporel ; elle nous montre ensuite le miracle s'harmonisant parfaitement avec la réalité et la contingence des lois de la nature.

Notre *Philosophia naturalis*, qui maintient justement la définition traditionnelle de la vie en général, repousse, au nom de l'expérience, et la génération spontanée et le transformisme. Tel est, en effet, le véritable criterium à employer en cette matière. Quant à l'impuissance de tout vivant à engendrer un être plus parfait que lui-même, elle ne peut, ce semble, non plus que toute considération *à priori*, fournir contre le darwinisme autre chose qu'un argument confirmatif et subsidiaire : c'est dans ce sens sans doute qu'elle nous est ici proposée.

Quand il s'agit d'expliquer la nature des corps, le R. P. Haan examine et réfute assez rapidement l'atomisme mécanique, le dynanisme et l'atomisme chimique ou dynamique, pour établir sur leurs ruines le système péripatéticien, qu'il expose savamment d'après saint Thomas.

Si nous ne nous trompons, on trouvera dans ce livre, avec une concision féconde et une clarté remarquable, la plupart des autres qualités qui font le bon manuel : le manuel utile aux élèves, par ce qu'il dit et par les recherches ultérieures qu'il provoque ; le manuel commode au professeur, par la manière dont il se prête aux développements oraux. J. F.

Psychologia rationalis, sive Philosophia de anima humana in usum scholarum, auctore BERNARDO BOEDDER, S. J.; in-8° (XVIII et 344 pages). Friburgi Brisgoviæ, sumptibus Herder, 1894.

Ce volume suppose le précédent. Il suppose aussi la *Logique* et

l'*Ontologie* du R.P. Frick et la *Philosophie morale* du R. P. Cathrein ; et souvent il renvoie à l'un ou l'autre de ces traités.

On sait le nombre et l'importance des vérités qui constituent le champ naturel de la psychologie. Le R. P. Boedder insiste de préférence sur celles qui vont directement à l'encontre des erreurs du temps, surtout du matérialisme et du positivisme ; de là les développements qu'il donne aux thèses sur l'immatérialité de l'intelligence, la simplicité, la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Il suit en général les pures traditions thomistes ; on le constatera facilement par ce qu'il dit du sujet de la perception sensible, qui est le composé humain tout entier, de la distinction des puissances de l'âme, de son mode d'union avec le corps, de son principe d'individuation, etc.

La première partie du livre est intitulée : *Des actes et des facultés de l'âme humaine*, et la seconde : *De la nature humaine*. Celle-là passe successivement en revue les *sens* de l'homme et ses sensations, son *intelligence*, ses *puissances appétitives*. Tout ce qui regarde l'intelligence et la volonté est traité solidement et aussi amplement que le permettent les limites d'un manuel. On comprend que, dans une œuvre de ce genre, il n'y ait point place pour les détails, si intéressants soient-ils, que fournit aujourd'hui la psycho-physiologie sur la qualité, la localisation et l'extériorisation, la quantité, la dynamogénie et le siège cérébral des sensations. Mais, au chapitre, d'ailleurs si instructif, du libre arbitre, nous aurions été heureux de rencontrer une brève formule, sous forme positive, du déterminisme moderne, soit psychologique, soit physiologique, soit mécanique. Il est juste d'ajouter que ses principaux arguments, tirés de " la loi de la conservation de l'énergie ", des statistiques, de la suggestion, sont relevés parmi les objections et victorieusement réfutés.

On ne trouvera pas non plus dans ce livre, et pour la même raison, une étude spéciale de certains états de l'âme qui sont de nature à jeter un grand jour sur la solidarité du corps et de l'esprit, des sens et de l'intelligence ; nous voulons parler notamment du sommeil, du rêve, de l'hallucination, du délire, de la folie et du somnambulisme naturel. En revanche, un petit *appendice* est consacré au spiritisme et à l'hypnotisme. Ses conclusions, éloignées de toute exagération, sont marquées au coin de la sagesse et d'une saine critique ; elles se peuvent résumer ainsi : il est manifestement impossible d'expliquer tous les phénomènes spirites par les seules forces naturelles de l'homme et des éléments, et, parmi ceux dont la réalité ne saurait être revoquée en doute, il en est qui nécessitent l'intervention d'esprits

mauvais ; mais l'hypnotisme ne semble avoir, *en soi*, rien de commun avec le spiritisme.

Nous recommandons hautement la *Psychologia rationalis* du R. P. Boedder. C'est un des meilleurs volumes d'une collection dans laquelle tout est de bon aloi et bien présenté. J. F.

COMTE ALBERT DE MUN. *Discours et Écrits divers. Tomes IV et V* (Paris, Poussielgue).

Ces deux volumes font suite au recueil de discours précédemment paru. Seulement, tandis que dans la publication antérieure les questions politiques avaient été mises à part des questions sociales, dans celle d'aujourd'hui l'ordre chronologique pur et simple a été adopté.

L'unité résulte d'ailleurs suffisamment de l'idée religieuse et sociale qui anime tous ces discours, où qu'ils aient été prononcés : à la tribune législative, aux assemblées des cercles catholiques ouvriers, voire en des circonstances qui appartiennent à la vie privée plutôt qu'à la vie publique ; à l'occasion de funérailles ou de mariages.

La note chrétienne résonne partout, plus vibrante parfois, comme dans ce superbe discours prononcé en 1889 pendant la discussion du budget de l'instruction publique ; c'est alors que, reprochant à M. Ferry la laïcisation de l'enseignement, M. de Mun l'accusait d'avoir allumé en France la guerre civile : " Vous avez coupé votre pays en deux : d'un côté les jacobins, ceux qui ne croient à rien, et qui veulent que tout le monde soit comme eux, ceux qui veulent à tout prix se débarasser des curés, des Frères et des Sœurs ; et de l'autre côté, non pas seulement ceux qui croient, qui pratiquent une religion, mais encore, entendez-le bien, tous ceux qui ont souci de la liberté des consciences et de l'indépendance des âmes. "

A cette ferveur de catholicisme se mêle constamment l'amour du peuple, une compassion profonde pour ses misères matérielles et morales, une ardeur invincible pour le relèvement de sa condition et l'évangélisation de son âme. Tout le monde a lu, lorsqu'ils ont été dits, en 1889 et 1890, ses discours sur le travail des enfants, des filles mineures et des femmes dans les établissements industriels. Mais ce sont là des pages qu'on aime à relire, et pour le souffle généreux qui les anime, et pour les documents nombreux qu'elles contiennent.

Une heureuse inspiration a fait insérer entre ces différents morceaux oratoires la lettre très éloquente et instructive que M. de Mun

écrivit sous le titre “ *quelques mots d'explication* „ en tête du numéro du 15 janvier 1890 de la Revue “ *l'Association catholique.* „ Les principes de son action sociale y sont exposés : intervention de l'État et restauration corporative combinées et fondées sur des bases chrétiennes. Cette lettre est d'une haute valeur tant pour ceux qui veulent saisir les idées directrices qui ont guidé M. de Mun que pour ceux qui désirent se former à eux-mêmes une façon de penser et d'agir en matière sociale.

Il est impossible d'entreprendre une analyse détaillée de ces volumes en un sommaire compte-rendu. Ce n'est pas non plus la place d'étudier à fond le genre d'éloquence qui caractérise les discours de M. de Mun. On ne peut que signaler cette manière de langage chevaleresque qui fait penser à Montalembert.

G. L.

CHARLES WOESTE. *A travers dix années.* Bruxelles (Société belge de Librairie).

Le spécialisation est sans doute une bonne chose, mais tout le monde n'y est pas appelé et cela non plus n'est pas un mal. Car les idées générales ont une importance incontestable et souveraine ; il est donc utile que des hommes se consacrent à les exprimer en des formes sans cesse renouvelées.

L'humanité vit de ces idées, qu'elles résultent d'une analyse philosophique de la nature humaine ou bien de l'observation des événements historiques. Ce serait donc bien à tort qu'on laisserait disparaître ce genre de livres, si renommés et si fréquents il y a quelques années, où les divers objets de l'activité intellectuelle se trouvaient rassemblés, où des sujets de sociologie, de politique, d'art, étaient à la fois traités par des écrivains qui tenaient à honneur, non seulement de connaître toutes choses, mais encore d'en pouvoir parler et écrire. Le grande masse des gens qui pensent n'est point spécialiste et c'est en de tels livres qu'elle cherche un agrément et une direction.

Les deux volumes que M. Woeste présente au public provoquent naturellement ces réflexions. Ils ne sont pas consacrés à l'étude détaillée d'une question unique ; ils exposent et développent quelques idées fondamentales en matière sociale et politique. Ainsi, l'examen comparatif des divers régimes scolaires occupe de nombreuses pages et le rôle économique de l'État fait l'objet de plusieurs

articles. M. Woeste, on le sait, se défie de l'intervention de l'État; il craint l'ingérence dans les conditions du travail d'un pouvoir souvent incompétent, volontiers envahissant et despotique. Quoi que l'on pense des conclusions de l'auteur, les motifs invoqués par lui sont certes dignes d'attention et d'étude.

Les qualités de style de l'auteur sont trop connues pour que nous nous arrêtions à les décrire longuement. La netteté, la précision, la sobriété de la phrase, une certaine austérité en un mot, sont aujourd'hui des mérites assez rares et cependant toujours précieux.

Que si l'on voulait rassembler en un trait la pensée fondamentale de ces études, il semble qu'on n'aurait qu'à reprendre cette conclusion de l'article sur Napoléon : " Quant à nous, les chrétiens, nous avons encore une espérance ; elle nous vient de l'énorme influence morale civilisatrice qu'exerce le christianisme : puisse la sociéte se montrer docile à sa salutaire action ! „ G. L.

Dr Ludwig Schütz. *Thomas Lexikon.* Sammlung, Uebersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftliche Aussprüche; in-8° de x-889 p., Paderborn, Schöningh, 1895.

Le travail que le Dr Schütz presente sous ce titre est un appoint sérieux à l'œuvre de restauration de la philosophie thomiste.

En pénétrant le sens des mots et des synonymes, en déterminant avec précision leurs diverses acceptions ou différences, l'auteur nous fournit des concepts clairs et distincts, c'est-à-dire les matériaux précieux de solides démonstrations. Il nous familiarise avec une langue ferme et exacte où s'incarne en quelque sorte la philosophie scolastique, et qui devrait toujours en rester le véhicule, — tout en nous gardant de l'écueil funeste de nous payer de formules et de mots. Car le Dr Schutz mène de front l'analyse qui discerne sous un même terme mille acceptions différentes, et la synthèse qui les rattache à une idée fondamentale commune.

Le Thomas-Lexikon réunit sous un même article un ensemble riche et discret de textes, puisés dant toutes les œuvres de saint Thomas, et d'où ressort en pleine lumière l'idée du docteur angélique. Citons au hasard de l'examen les remarquables articles : *Accidens, Actus, Forma, Passio, Principium, Potentia, Ratio.* Ils justifient l'épigramme du livre : *Divus Thomas sui interpres* et suppriment par avance force polémiques, basées sur des malentendus. Ch. S.

M. De Wulf. — *Histoire de la Philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la Principauté de Liège jusqu'à la Révolution Française.* Alcan, Paris et Uystpruyst, Louvain 1895.

Cet ouvrage, couronné par l'Académie de Belgique, est une contribution à l'histoire de la philosophie dans nos provinces. Nous ne pouvons mieux l'apprécier, qu'en empruntant quelques analyses au rapport détaillé que M. Le Roy, professeur à l'Université de Liège, a lu devant la classe des lettres, avant que l'auteur ne se fût fait connaître. „ Après avoir montré, dans une intéressante introduction, que la scolastique ne se distingue pas seulement par certains procédés ou par un langage *sui generis* qui a fait d'abord sa force et ensuite sa faiblesse, mais par son attachement à deux ou trois idées fondamentales qu'elle a empruntées à Aristote pour en suivre l'évolution (la théorie de la *puissance* et de l'*acte*, l'idée de la *finalité*), il (l'auteur) établit que c'est seulement au XIIIe siècle que cette philosophie, d'ailleurs *ancilla theologiæ*, s'est élevée à la conscience d'elle-même. C'est une véritable école, où l'on va apprendre à joûter contre toutes sortes de rivaux, les érigénistes, les averroïstes, les mystiques. Tous les efforts vont enfin se concentrer autour du problème des *universaux*, suscité par la fameuse phrase de l'*Isagoge* de Porphyre traduite par Boëce : *Mox de generibus et speciebus*, etc. Ces préliminaires nous conduisent à la division de l'ouvrage. Il comprend deux parties naturellement indiquées : l'histoire de la scolastique *avant* et *depuis* la fondation de l'Université de Louvain. La première partie se subdivise en quatre chapitres, savoir : 1. Les débuts de la vie philosophique jusqu'à la fin du XIe siècle; 2. Les écoles philosophiques du XIIe siècle; 3. Henri de Gand; 4. Le XIIIe et le XIVe siècle. La deuxième partie comprend sept chapitres, savoir : 1. Coup d'œil général sur les établissements philosophiques dans les Pays-Bas; 2. Dominique de Flandre, Pierre et Georges de Bruxelles, Jean Dullaert; 3. La scolastique et les hommes de la Renaissance; 4. La scolastique et le cartésianisme; 5. Les jésuites et les universités; 6. Galilée et l'enseignement scientifique au XVIIe et au XVIIIe siècle; 7. La scolastique au XVIIIe siècle. — Conclusion. „

La personnalité scientifique que M. De Wulf s'est surtout appliqué à mettre en lumière est le docteur solennel, Henri de Gand. Tour à tour l'auteur étudie ses doctrines métaphysiques sur l'espace et le temps, sa théorie de la matière et la forme et ses applications à la psychologie, sa doctrine sur le mécanisme des connaissances sensibles

et intellectuelles. " Je note ici de bonnes pages, continue M. Le Roy, sur l'*exemplarisme* et ses rapports avec le platonisme pur; sur l'*inutilité* des espèces intelligibles; sur le reproche immérité d'*ontologisme* adressé au philosophe gantois; enfin, sur la nécessité d'une *illumination divine* pour rendre la raison capable d'atteindre la source vivante de toute vérité. Je voudrais montrer avec l'auteur du mémoire, dont je me plais d'ailleurs à louer l'impartialité, que l'éclectisme de Henri n'est nullement à dédaigner, malgré le tort qu'a pu lui faire le voisinage des deux grands maîtres entre lesquels il s'intercale, le *docteur angélique* et le *docteur subtil*, ce dernier impitoyable pour lui; mais l'espace me fait défaut : je dois m'imposer des bornes.

„ Quant au problème des universaux, notre auteur estime que Henri de Gand se traîne à la remorque d'Avicenne : c'est à tort, selon lui, que Roger Bacon et de nos jours M. Werner l'ont rangé parmi les *conceptualistes*. Je passe outre et ne m'arrête même pas sur la théorie de la volonté; Henri est moins un moraliste qu'un psychologue et un métaphysicien. Je me contenterai de transcrire quelques-unes des conclusions de notre auteur. Après avoir représenté Henri comme un éclectique, il ajoute : " Henri de Gand remplit à Paris l'époque inter-
„ médiaire entre saint Thomas et Duns Scot. Son enseignement a dû
„ laisser de profonde impressions dans le milieu académique, pour
„ que Duns Scot rappelle et discute ses doctrines avec tant d'insis-
„ tance. C'est Henri de Gand, bien plus que saint Thomas d'Aquin,
„ que Duns Scot prend à partie dans son commentaire sur les
„ *Sentences*. Le docteur solennel n'est donc pas, comme on l'a dit
„ parfois, un précurseur du formalisme de Scot.

„ Mais les attaques du docteur subtil ne parvinrent pas à ruiner
„ devant la postérité le prestige de la doctrine de Henri. Elles contri-
„ buèrent plutôt à la faire connaître et peut-être même à lui trouver
„ des admirateurs. Henri fit école pendant tout le moyen âge. Il eut
„ ses partisans et ses adversaires. „

Avec le XIV siècle, les écoles s'accentuent mais les personnalités disparaissent, et le règne des subtilités annonce la décadence de la scolastique. C'est alors que fut fondée l'Université de Louvain et avec elle commence la seconde partie de l'ouvrage. Les empiétements successifs de l'humanisme qui en veut à sa langue, du Cartésianisme qui en veut à ses idées, ruinent peu à peu le prestige de la scolastique. C'est une ère de luttes scientifiques, à Louvain, à Douai, à Liège, à Leyde, Utrecht. " Traitant un sujet ingrat, dit M. Le Roy, l'auteur du mémoire a su rendre son œuvre intéressante, en faisant défiler

sous nos yeux des hommes illustres à des titres divers, qui influèrent plus ou moins directement sur les destinées de la théologie et de la philosophie au commencement du XVIe siècle. „

La scolastique est tombée d'épuisement, non point parce que ses grandes doctrines ont faibli, mais parce qu'on a abandonné, comme le montre M. De Wulf, les saines traditions du XIIIe siècle, pour “ commenter les commentaires des commentaires „ et transposer dans le domaine astronomique et physique des vérités de l'ordre métaphysique.

Nous souscrivons sans réserve aux conclusions de l'ouvrage : “ Aujourd'hui, la scolastique semble renaître de ses cendres. Les grandes synthèses du XIIIe siècle possèdent des cadres assez larges pour accueillir et systématiser les résultats croissants des sciences d'observations. „

ARMAND THIÉRY.

Elementa philosophiæ Scolasticæ, auctore O.-F. CAMBIER, S. Theol. doct. in Univ. cath. Lovan. Editio secunda. Tornaci, Casterman. 1895.

M. Cambier, professeur de philosophie au petit Séminaire de Bonne-Espérance, a condensé en un volume de 500 pages, sous le titre modeste : *Elementa philosophiæ scolasticæ,* les enseignements fondamentaux de la philosophie scolastique.

Toutes les branches de la philosophie, la logique, l'ontologie, la cosmologie, la psychologie, la théodicée et la morale y sont traitées avec une brièveté judicieuse qui ne nuit en rien à la clarté de la pensée.

L'ordre des matières est distribué avec méthode, les principes sont toujours mis en vedette et se détachent nettement des détails, des explications, des objections et de leurs réponses; la doctrine est solide, c'est celle des grands maîtres de la scolastique. Il n'est donc pas étonnant que S. G. Mgr l'Évêque de Tournai ait voulu envoyer à l'auteur l'expression publique de son estime et même de sa reconnaissance. “ Votre manuel, écrit Mgr Du Rousseaux, expose avec méthode et clarté les notions et les principes nécessaires pour suivre avec fruit les cours de théologie. Enfin, et c'est là son mérite particulier à raison du peu de temps consacré à la philosophie dans les seminaires, il est d'une judicieuse clarté.

" Je constate avec bonheur, ajoute-t-il, que vous avez fait une large place à la philosophie morale... C'est un grand service que vous aurez rendu au clergé et en particulier au diocèse de Tournai. „

Effectivement, l'auteur de la seconde édition des *Elementa philosophiæ scolasticæ* s'est étendu avec une prédilection marquée et mille fois justifiée, sur les principes qui doivent présider à la solution des questions sociales. Le droit de propriété, son origine et ses titres; la nature et l'origine du pouvoir civil, la sphère de ses attributions, ses devoirs et ses droits en ce qui touche à la morale et à la religion en matière d'enseignement, dans le domaine économique, tous ces sujets dont l'importance à l'heure présente n'est pas à démontrer, sont traités par le Dr Cambier avec fermeté et avec l'ampleur que les limites de son traité pouvaient lui permettre. Les hommes d'œuvre y trouveront des informations sûres et grandement utiles.

Nous nous associons respectueusement aux félicitations et aux sentiments de gratitude de Mgr l'évêque de Tournai. L'auteur rendra service non seulement au diocèse de Tournai, mais au clergé belge.

D. M.

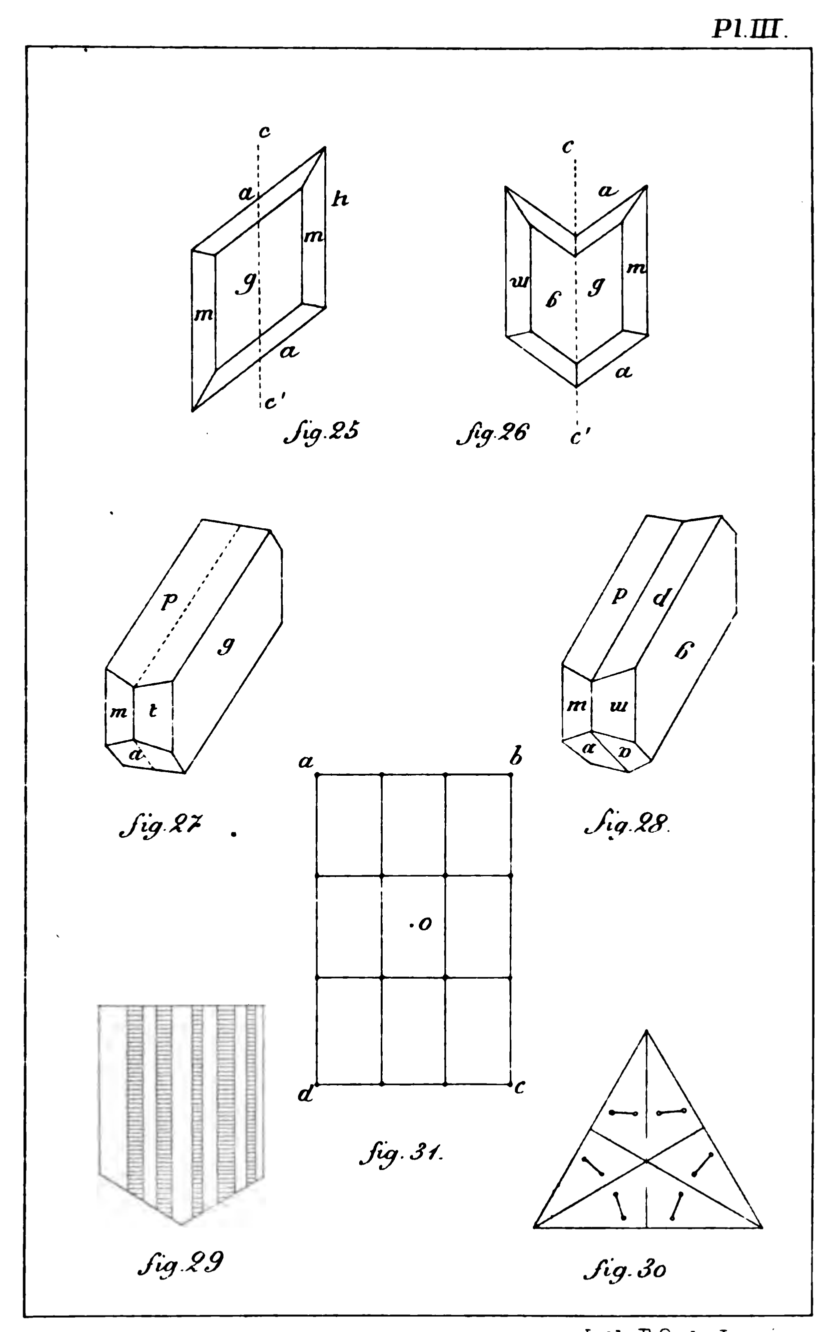


fig. 25
fig. 26
fig. 27
fig. 28
fig. 29
fig. 31.
fig. 30

Lith. F. Giele. Louvain.

XIV.

Les Théories Esthétiques propres à saint Thomas

(suite) *

1. LE RESPLENDISSEMENT DU BEAU.

On peut dire que la théorie du resplendissement du beau est une clef de voûte de l'esthétique thomiste. Vers elle tout converge, et, pour la bien comprendre, il est nécesssaire de rappeler brièvement les principes fondamentaux dont elle est solidaire. D'autre part, comme nous voulons établir, en fixant la filiation des idées, la valeur d'originalité qui revient au maître de la scolastique, force nous est d'étudier la signification historique de ces principes fondamentaux.



Le bilan de l'esthétique ancienne est facile à dresser. Nous l'avons déjà dit [1], à considérer dans leur ensemble ses résultats généraux, la pensée grecque semble concentrer son effort à élucider les notions d'ordre (Platon, Aristote), et de réalité (Plotin et le Néo-Platonisme), c'est-à-dire ce qui constitue la beauté *dans les choses*. L'art grec lui-même donne raison à ces conclusions de l'histoire de la philosophie ; car, dans la splendeur classique du siècle de Périclès, il se meut presque tout entier dans un cycle de créations impersonnelles et objectives. [2]) Le Parthénon traduit adéquatement la formule

* Voir la livraison du 20 avril 1895, page 188.

1) V. p. 196.

2) " Selon les idées généralement admises aujourd'hui, l'esprit antique est essentiellement objectif ; dans l'esprit moderne, au contraire, ce sont les tendances subjectives, sentimentales qui dominent. Si cette opinion est fon-

platonicienne de la régularité géométrique, et le triangle équilatéral semble en avoir été le générateur [1]).

Mais ce n'est pas épuiser l'analyse du beau que de la réduire à une étude de problèmes purement *objectifs*. De l'aveu de tous, à ces propriétés de la chose que nous appelons *belles* correspond chez le sujet une série de phénomènes psychiques qu'on résume sous le terme général d'*impression*. Le beau fait *impression* sur celui qui le contemple, nous *percevons* le beau, et cette perception devient la source d'une *jouissance*. Dans les âmes d'artistes, cette jouissance tient de l'enivrement ; même chez les moins bien partagés elle est une vibration caractéristique de l'être.

En d'autres termes, l'esthétique n'appartient pas tout entière à la métaphysique, elle remplit aussi un chapitre de psychologie.

Il serait excessif de dire que la lignée des grands penseurs de l'antiquité ont méconnu totalement cet aspect impressif et émotionnel de la science du beau. On se refuserait à croire, par exemple, que Platon — un fervent de l'art pendant sa jeunesse, doué d'une si puissante organisation poétique — se soit mépris, comme philosophe, sur les procédés dont il usait en artiste. De même, on ne saurait admettre qu'Aristote, le plus grand psychologue de l'antiquité, ait négligé un élément que révèle l'analyse la plus sommaire de la beauté.

La vérité est que la philosophie ancienne n'a pas accordé à l'impression esthétique l'importance qu'elle mérite ; elle n'a nettement déterminé ni les caractères propres de la perception ni ceux du plaisir du beau. Platon nous dit à de nombreux passages que le beau inspire l'amour, tout comme le bien :

dée, et tout le prouve, les arts que nous avons désignés comme objectifs appartiendront plus spécialement à l'Hellénisme, tandis que les arts subjectifs, seront propres à la civilisation moderne. Des deux arts purement objectifs sculpture et danse, le dernier a presque cessé d'être un art ; dans l'antiquité, au contraire, l'orchestique marchait de pair avec la sculpture. „ (GEVAERT, *La Musique chez les Grecs*, t. I, p. 121.

[1]) CLOQUET. *Essais sur les principes du beau en architecture.* Gand 1894, p. 20.

mais il ne se prononce pas sur la nature de cet amour. Dans le *Premier Hippias*, consacré à l'étude du beau, il met successivement dans la bouche d'Hippias les opinions généralement reçues sur la beauté, pour donner à Socrate l'occasion de les réfuter. Et tour-à-tour Socrate démontre que la beauté n'est ni une belle femme, ni un beau métal, comme l'or, ni une chose utile. Les interlocuteurs se demandent enfin si le beau ne réside pas dans le plaisir. Le moment semblait propice pour scruter la nature du plaisir esthétique. Au lieu de cela, Platon étrangle la discussion et le *Premier Hippias* se perd dans des conclusions négatives.

En définissant le beau : « ce qui est désirable pour lui-même, et en même temps digne d'éloges, ou, ce qui étant bon est agréable en tant que bon » [1]), Aristote ne fait que répéter Platon sans apporter aucune lumière nouvelle ; mais on peut dire que le stagyrite est sur la voie d'une solution quand il dit « qu'un bel être ne doit être ni exclusivement petit, ni démesurément grand, car alors on ne pourrait avoir une vue d'ensemble, et le tout échapperait au regard » [2]). Cependant Aristote non plus ne précise ni la nature de cette perception ni ses attaches avec l'émotion propre au beau. La pensée de ce texte est incomplète, et sa place incidente montre assez que son auteur ne lui a pas accordé grande importance.

Le même vague se traduit dans la formule qui, pour la grande moitié des écoles esthétiques en Grèce et en Italie, résume la théorie de la lumière et de l'éclat du beau [3]). Le beau charme, délecte (*suavitas* dit Cicéron) ; mais quel est ce charme, en quoi consiste cette délectation ? Un fruit savoureux nous fait plaisir ; une vérité vivement perçue nous satisfait ; une bonne action donne à l'être des joies intimes et pénétrantes. Le plaisir du beau est-il comparable à tout cela ?

1) *Rhétor.* 1, 9. Καλὸν μὲν οὖν ἐστιν, ὃ ἂν δἰ αὑτὸ αἱρετὸν ὄν, ἐπαινετὸν ᾖ, ἢ ὃ ἂν ἀγαθὸν ὄν, ἡδὺ ᾖ, ὅτι ἀγαθόν.

2) *Poétique*, VII, 4.

3) V. nº d'avril, p. 197

A cette question l'antiquité classique n'a pas de réponse précise et complète.

En vain la chercherait-on dans les enthousiasmes mystiques des alexandrins. L'homme, disent-ils, a soif de s'unir à la beauté, parce qu'il a soif de s'unir à l'être. Mais ces élans de l'âme ne se terminent pas à un contemplation intellectuelle proprement dite. La vue mystique n'est que le préliminaire de la jouissance de possession des facultés appétitives. Pour Plotin, comme pour Jean Scot Erigène, comme pour Ruysbroeck, le terme de toute opération humaine est l'union du suprasensible avec la volonté par l'amour. Ajoutez-y que le mysticisme alexandrin est nettement panthéiste et l'on comprendra que la théorie de la suspension de la personnalité humaine dans le sein de l'Infini n'a rien de commun avec la vraie psychologie du beau.

* * *

Nous avons démontré ailleurs que l'avènement des études psychologiques en Occident date de la fin du XII[e] et surtout du XIII[e] siècle. C'est la gloire de la scolastique du XIII[e] siècle, et en premier lieu, de saint Thomas d'Aquin, d'avoir accordé une attention égale au double ordre de questions objectives et subjectives qu'une esthétique intégrale doit embrasser. Ce double point de vue est nettement indiqué dans cette formule de la *Somme Théologique* que tout le monde connaît et dont il ne nous appartient pas ici d'étudier la génèse : *Pulcrum respicit vim cognoscitivam ; pulcra enim dicuntur quæ visa placent : unde pulcrum in debita proportione consistit* [1]).

Le phénomène psychologique essentiel, primordial, est un acte de connaissance (*quæ visa* placent), et, — nous croyons pouvoir l'ajouter — un acte de connaissance *intellectuelle*. Ce n'est pas à dire que, dans l'abandon spontané de l'être qui

[1]) *S. Theol.* 1[a] q. V, art. 4. Cf. cet autre passage... *ad rationem pulcri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitionis quietetur appetitus* 1[a] 2[æ], p. 27 a. 1 ad 3m.

se laisse aller sans souci à l'imprégnante jouissance de la belle nature ou de l'œuvre d'art, la conscience nous avertisse de ce travail de l'intelligence ; on peut connaître le beau sans percevoir la raison, je dirais le mécanisme de cette connaissance. Seule, la réflexion nous apprend pourquoi l'initiation aux impressions esthétiques relève de la plus haute de nos facultés et constitue un des glorieux privilèges de l'homme.

Saint Thomas étudie avec un soin non moins scrupuleux le second phénomène qu'on retrouve dans toute impression du beau : la jouissance caractéristique, qu'on appelle parfois l'épiphénomène esthétique (quæ visa *placent*) ; et nous verrons dans une autre étude [1]) avec quelle justesse il a su l'isoler de tout sentiment similaire.

Ce que nous voulons souligner ici, comme une thèse capitale de la doctrine thomiste, c'est la dépendance rigoureuse, la subordination absolue des éléments objectifs de la beauté vis-à-vis de ce phénomène psychologique que nous venons de décomposer. Absorbés dans la phase objective du problème, les anciens avaient identifié le beau soit avec l'ordre et l'harmonie, soit avec l'être et la réalité. Plus intégral dans sa définition, saint Thomas enseigne que l'ordre, l'harmonie doivent être proportionnés aux facultés de l'homme, de manière à engendrer chez celui qui les connaît la jouissance de la contemplation désintéressée.

Le plus beau corps est le feu, avait dit Plotin [2]), parce que le feu « possède la couleur par son essence même » qu'il brille et qu'il resplendit. Plus un être est lumineux, plus il est beau. Or, qui ne voit la fausseté de cette esthétique ? D'après cela, le soleil fixé en plein midi serait l'incarnation de la beauté dans la nature physique. Mais il nous blesse, il nous aveugle. *Excellentiæ sensibilium corrumpunt sensum* [3]) dit saint Thomas,

[1]) Dans la seconde partie de ce travail où nous étudierons les rapports du bien et du beau, d'après le commentaire du chap. IX, § 7, des *Noms Divins* dont nous avons cité le texte plus haut.

[2]) V. p. h. p. 202.

[3]) *In lib. IV Sent.*, dist. 49, q. 2, a. 6, 4m.

en rappelant une pensée du *de anima* d'Aristote. Seul, le resplendissement de l'auréole lumineuse dont s'entoure le corps du Christ ressuscité a le privilège miraculeux de ne pas éblouir notre regard ; suivant l'Apocalypse, elle scintille à la fois douce et éclatante, comme une pierre précieuse [1]).

N'en est-il pas de même dans l'ordre intelligible ? Une œuvre d'art peut être si complexe, si riche en proportions que l'esprit essaierait vainement de les étreindre dans une même unité. Les galeries de tableaux du musée de Versailles sont remplies de sujets d'histoire, dont les détails prolixes ne mettent en relief aucune idée d'ensemble, et qui engendrent dans l'esprit la douloureuse impression de l'impuissance et de la désorientation. Car l'excès dans l'ordonnancement et dans la mise en œuvre des moyens est un vice esthétique au même degré que la pauvreté de la conception.

Certes, la variété stimule l'activité contemplative de l'intelligence, mais elle est soumise à des limites qui dérivent de la faiblesse de nos facultés. Méconnaître ces limites c'est ne tenir aucun compte du sujet, et, à coup sûr, c'est édifier une esthétique inaccessible aux humains.

Nous pouvons résumer ainsi ce que nous venons de dire : tandis que la perfection est un concept absolu, la beauté est une notion relative, impliquant, comme le vrai et le bien, des attaches entre un objet et le sujet mis en contact avec lui.

*
* *

Or, c'est cette doctrine capitale que saint Thomas résume dans la notion de la *claritas pulcri*.

On peut définir le resplendissement du beau : une propriété des choses, en vertu de laquelle les éléments objectifs de leur beauté, à savoir l'ordre, l'harmonie, la proportion se manifestent avec netteté et provoquent dans l'intelligence une contemplation facile et plénière.

1) " Comparatur claritati jaspidis, quæ visum demulcet et delectet. " *In lib. III Sent.*, dist. 16. q. 2, a. 1, ad 4m.

Cette pensée, disons-nous, est une conquête de l'esthétique thomiste. Elle enchérit à la fois sur la théorie traditionnelle et plusieurs fois séculaire en Grèce que nous avons étudiée chez Cicéron et sur la doctrine néo-platonicienne inaugurée dans les écoles d'Alexandrie et reprise par saint Denys l'Aréopagite. Plus haut nous avons défini quelle est, suivant ces deux thèses, la valeur esthétique de la lumière; en même temps que nous achèverons de préciser l'enseignement de saint Thomas et de dégager la pensée originale qu'il décèle, nous montrerons la différence qui le sépare de ses devanciers.

1) Il ne s'agit point ici, comme pour Xénophon et Cicéron d'un simple *phénomène émotif*, à savoir le charme que nous éprouvons à voir des choses lumineuses. Ce n'est pas que le saint docteur méconnaisse l'attrait de l'œil pour la lumière. Rien n'est plus reposant, dit-il, que le scintillement des étoiles aux mille nuances, dans un ciel azuré. *Pulchritudo autem cœlestium corporum præcipue consistit in luce* [1]).

Mais les périphrases dont il se sert montrent bien la différence qu'il établit entre le charme de la lumière, *suavitas coloris* et la clarté, le resplendissement, la splendeur du beau, *claritas*, *resplendentia*, *splendor* [2]). Qui dit clarté dit plus que lumière; la clarté est la lumière, la couleur rendue visible; *lumen apparens* [3]), *color nitidus* [4]), *lumen manifestans* [5]).

1) *In lib. IV Sent.*, Dist. 48, q. 2, a 3. c.

2) *Claritas* est le terme le plus fréquent; *splendor* revient à de nombreux passages (*In lib. I Sent.* dist. III) *resplendentia* appartient à l'opuscule de Pulcro.

3) " (Intemperantia) maxime repugnat ejus (hominis) claritati, vel pulcritudini, quantum scilicet in delectationibus circa quas est intemperantia, minus *apparet* de lumine rationis, ex qua est tota claritas et pulcritudo veritatis. „ *S. Theol.* 2a 2ae, q. 142, art. 4.

4) *S. Theol.* I. q. 39 art. 8.

5) *Ibid.* 2a 2ae q. 180 a. 2. ad 3. Cf. *In lib. I. Sent.* dist. 31. q. un., art. II; *In Isaïam*, ca. 63. " Christus est formosus, primo quia rutilans splendore divinitatis. „ Cfr.: " Lumen non dicit nisi emissionem radii a fonte luminis: pulcrum vero dicit spendorem ipsus „. *De pulcro et bono*, ex commentario anecdoto S. Thomæ aquinatis in Librum Sancti Dionysii de divinis nominibus. Cap. IV, lect. V, partim ex cod. autographo et partim et cod. Vaticano, p. 37.

Il dit dans le même sens : Si quelqu'un est revêtu d'honneurs ou comblé d'éloges à cause de l'excellence de ses mérites, ces marques d'estime le signalent à l'attention de ses concitoyens. Ex hoc quod aliquis honoratur vel laudatur, redditur *clarus* in oculis aliorum. [1]).

La clarté est donc au beau ce que l'évidence est au vrai ; elle est la manifestation de l'objet au sujet, une manière d'être de la chose qui attire l'attention de l'intelligence, sollicite son travail contemplatif, impose pour ainsi dire à son regard l'ordre, la variété, l'unité des œuvres de la nature et de l'art [2]).

S'inspirant des mêmes doctrines, « le beau étant appelé beau, dit saint François de Sales, parce que sa connaissance délecte, il faut que, outre l'union et la distinction, l'intégrité, l'ordre et la connivence de ses parties, il ait beaucoup de splendeur et de clarté, *afin qu'il soit connaissable et visible ;* les voix pour être belles doivent être claires et nettes, les discours intelligibles, les couleurs éclatantes et resplendissantes » [3]).

Ce commentaire, publié par Uccelli en 1869 diffère de celui que contiennent la plupart des éditions de saint Thomas, et que nous avons cité plus haut comme une œuvre douteuse (v. p. 191). Le texte mis au jour par Uccelli est-il, comme celui-ci le prétend, dû à la plume de saint Thomas ? *(Del Bello, questione edita di san Thommaso d'aquino con notizie storico — critiche de' codici.* Naples 1869). — Bien que nous ne voulions pas discuter ici une question d'authenticité, nous nous rallions à cette conclusion. Quoi qu'il en soit, si, comme le suppose Uccelli (p. 10) le commentaire des noms divins, tel qu'il est contenu dans les anciennes éditions, n'est pas de saint Thomas, il traduit fidèlement, ainsi que le premier, les doctrines esthétiques et philosophiques du maître et il faut sans conteste l'attribuer à un disciple intelligent de l'école thomiste.

[1]) *S. Theol.*, 2ª 2ª, q. 145. a. 2. Duns Scot, le contemporain de saint Thomas, plus jeune que lui de quelques années, a repris cette idée en cette définition pleine de justesse : " Claritas est quædam refulgentia et addit super lucem et colorem manifestationem sui, quomodo dicitur clara lux, vel clara veritas, vel clara intellectio, id est, manifesta, pro quanto dicit perfectam manifestationem sui. „ *In Lib. IV Sentent.*

[2]) " Virtus claritatem quandam habet in se per quam pulcra est, etiam, si a nullo cognoscatur, et qua tamen *apitudinem habet* ut cum claritate in notitiam veniat. „ *Opusc. de pulcro et bono* édit. Uccelli, p. 35.

[3]) *Traité de l'amour de Dieu,* ch. 1.

2) La clarté du beau ne s'applique pas seulement au monde matériel, mais encore au monde suprasensible.

Dans son acception propre et primitive la lumière est une propriété des corps, et c'est dans ce sens que Cicéron parle des carnations qui recouvrent le corps humain. Saint Thomas transpose volontiers dans l'ordre intellectuel, des expressions qui se rapportent au fonctionnement de la faculté visuelle organique. *Nomen visionis extenditur ad cognitionem sensuum et intelligentiæ propter dignitatem visus* [1]). La signification étymologique des mots disparaît alors sous sa plume pour traduire des conceptions plus larges.

Voici comment lui-même s'exprime sur la portée générale de la *claritas*.

Pour revêtir les attributs de la beauté, toute chose doit réaliser cette double condition : la *debita proportio* et la *claritas*. *Ad rationem pulcri, sive decori concurrit et claritas et debita proportio* [2]). Suivent des applications. Dans l'ordre matériel, il emprunte à saint Denys l'exemple stéréotypé que l'on répétait dans toutes les écoles de la Grèce et de l'Italie. *Unde pulcritudo corporis in hoc consistit quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate.*

Mais il ajoute aussitôt : *Et similiter pulcritudo spiritualis in hoc consistit quod conversatio hominis sive actio ejus sit bene proportionata secundum spiritualem rationis claritatem.* L'ordre dans le domaine de la vie intelligente, c'est la subordination des paroles et des actes aux exigences de la nature raisonnable, et pour qu'un langage soit beau, pour qu'une conduite soit belle, il faut que cette subordination éclate, « resplendisse » dans toute sa plénitude [3]).

[1]) *S. Theol.* 1ª q. 67, a. 1. c. et 1ª 2ᵉ, q. 67, a. 5. ad. 3.

[2]) *S. Theol.* 2ª 2ᵉ q. 145 a. 2.

[3]) Ailleurs le docteur angélique laisse entendre mieux encore, que ces cas particuliers n'ont qu'une valeur exemplative et dépendent au même titre d'un concept général de la claritas. Après avoir rappelé le même exemple de la

3) La *claritas* est une détermination intrinsèque qui affecte les éléments de l'être et les rend capables de provoquer une contemplation esthétique. Déjà Plotin, en établissant une étroite corrélation entre la lumière et la réalité, était arrivé à une doctrine analogue. Il enseigne que la lumière ne règne pas seulement sur le domaine de la réalité sensible mais qu'elle est aussi la souveraine du monde suprasensible. Comme saint Denys, dans les *Noms divins*, formule les mêmes doctrines, on serait peut-être tenté d'en conclure que par son intermédiaire saint Thomas est le continuateur d'un enseignement dont les origines remontent à l'école d'Alexandrie. Et en effet, il n'a pas manqué d'auteurs qui ont fait de saint Thomas le tributaire du néoplatonisme [1]).

En réalité, aucun système philosophique n'est plus éloigné de la synthèse thomiste que le panthéisme mystique de l'école d'Alexandrie. Au point de vue spécial qui nous occupe, il suffira de rappeler que la théorie de la lumière a pour Plotin une signification *purement métaphysique* [2]), elle ne traduit en rien la mystérieuse corrélation de l'*objet au sujet* qui fait le fond du phénomène complexe de la beauté. Saint Thomas n'est donc pas le redevable de Plotin. Il n'est pas non plus à la remorque de saint Denys. S'il s'autorise de son nom, et si, en disciple fidèle, il annonce l'intention d'expliquer le texte du maître, il faut en chercher la cause ou dans son

beauté du corps humain, il écrit : " Unde proportionaliter est in ceteris accipiendum, quod unumquodque dicitur pulcrum secundum quod habet claritatem sui generis, vel spiritualem, vel corporalem, et secundum quod est in debita proportione constitutum „. *Comment. des Noms divins*, t. XXIV, édit. Vivès, p. 440. Cfr. Opuscule *de pulcro* (édit. Uccelli), p. 35 : " Sicut ad pulcritudinem corporis requiritur quod sit proportio debita membrorum, et quod color supersplendeat eis, quorum si altera deesset, non esset pulcrum corpus, ita ad rationem universalis pulcritudinis exigitur proportio aliqualium ad invicem, vel partium, vel principiorum, vel quorumcumque quibus supersplendeat claritas formæ. „

1) M. Bosanquet, par exemple, dans son *A History of Æsthetic* (London 1892) p. 147.

2) Nous avons démontré cette thèse plus haut, p. 202.

humilité, ou — ce qui est plus plausible — dans les procédés scientifiques d'un âge où l'on avait plus de souci d'écrire selon la vérité que de revendiquer les droits et les honneurs de la propriété littéraire et scientifique. Il est certain que le texte de saint Denys ne soulève pas les points de vue *psychologiques* que nous avons soulignés dans la doctrine de saint Thomas ; le chapitre IV § I des *Noms divins* présente dans un style obscur une doctrine tronquée. Elle prête le flanc à des commentaires contradictoires. Sans relever ces lacunes et en s'abandonnant aux inspirations de son génie, saint Thomas a complété l'Aréopagite et présenté une esthétique intégrale, tout comme Jean Scot Érigène, qui se réclame du même texte, a fait retour aux paraphrases du panthéisme mystique.

* * *

Nous pouvons conclure du travail comparatif que nous venons de faire à la supériorité des vues de saint Thomas. Elle est bien sienne aussi, la théorie de la clarté du beau, si on la rapproche des grands principes de sa philosophie : d'étroites harmonies se découvrent alors et il est impossible de ne point reconnaître dans cette œuvre d'équilibre et de coordination la touche d'un esprit original et indépendant.

Nous nous bornerons à signaler l'intime corrélation qui existe entre la *clarté du beau* et la *cause formelle* des êtres.

On sait que la notion de forme constitue une des pierres angulaires de la synthèse aristotélicienne et scolastique.

La forme est l'élément constitutif de la réalité substantielle ou accidentelle des choses ; elle fait que les choses sont ce qu'elles sont. Principe de la détermination intrinsèque, la *forme substantielle* rend compte de la réalité foncière des êtres et leur assigne une place dans les genres et les espèces. Principe des modifications ultérieures qui affectent la substance sans l'altérer, la forme accidentelle rend compte des nombreuses manières d'être que les choses revêtent sous l'action de la nature ou grâce au travail de l'art.

Il n'est pas de notion métaphysique qui n'ait quelque attache avec cette théorie. Pour ne parler que de l'unité des choses, c'est la forme qui en est le fondement. Grâce à la cause formelle les divers éléments de l'être convergent et s'allient dans un ensemble merveilleux, qui constitue à la fois la réalité et la perfection des choses. Plus loin nous retrouverons une application directe de cette idée.

Nombreuses aussi sont les doctrines psychologiques et esthétiques que saint Thomas rattache à la notion de la cause formelle.

Suivant les sages enseignements de la critériologie scolastique, la connaissance humaine atteint la réalité extérieure, parce que celle-ci travaille sur nos facultés cognitives et constitue à la fois l'excitant et le terme de leur acte. Nous ne pouvons connaître les choses que dans la mesure où elles sont, *unumquodque cognoscibile est secundum quod est actu*. Saint Thomas en déduit cette conséquence, que la forme, principe de l'*actuation* ou de la *réalité* des choses, est aussi le principe de leur *intelligibilité*. Légitime est l'application qu'il en fait à l'impression esthétique : Puisque la perception du beau réside dans un acte intellectuel, c'est la forme des choses qui se trouve être son objet. *Et quia cognitio fit per assimilationem, assimilatio autem respicit formam, pulcrum proprie pertinet ad rationem causæ formalis* [1]).

On comprendra maintenant pourquoi la forme aussi est douée de cette mystérieuse propriété d'éveiller en nous la contemplation et le charme de la beauté; pourquoi, en d'autres termes, saint Thomas fait de la *claritas pulcri* un attribut de la cause formelle des choses [2]).

Dans la nature ou dans l'art, les êtres ne sont beaux qu'à la condition de se tenir.

[1]) *S. Theol.* 1ª. q. V, art, 4. c.

[2]) *Comment. in lib. de nom. div.*, édit. Vivès, t. XXIX, p. 444. Forma...a qua dependet propria ratio rei pertinet ad claritatem.

Pour faire œuvre belle, il ne suffit pas à un artiste de multiplier les parties d'un édifice, de compliquer les détails d'une toile, d'embarrasser à plaisir les intrigues d'un drame, ces parties, ces détails, ces intrigues doivent rayonner autour d'une idée *une*, qu'elles mettent en relief par leur combinaison. Or, cette *unité*, c'est la forme qui la réalise. *Pulcrum congregat omnia, et hoc habet ex parte formæ cujus resplendentia facit pulcrum... Secundum autem quod (forma) resplendet super partes materiæ, sic est pulcrum habens rationem congregandi* [1]).

Plus la forme, principe d'unité et d'ordre se dégage dans une œuvre, plus elle « resplendit », plus aussi la connaissance contemplative en devient saisissante, aisée, esthétique.

Cette théorie ne souffre pas d'exceptions, qu'il s'agisse de la constitution physique des choses, comme dans les œuvres de la nature et de l'art plastique, ou de la constitution métaphysique des êtres, comme dans l'ordonnancement des puissances et des facultés, ou enfin de l'activité dépensée dans le domaine matériel ou moral; et l'on peut présenter cette formule de l'opuscule *de pulcro et bono* comme l'expression fidèle de la pensée thomiste: *Ratio pulcri in universali consistit in resplendentia formæ super partes materiæ proportionatas,* (constitution physique), *vel super diversas vires* (constitution métaphysique), *vel actiones* (activité) [2]).

Ne sommes-nous pas ici en présence d'une des innovations que le génie scolastique a su apporter à la synthèse aristotélicienne ? Le stagyrite nous a laissé sur l'ordre et ses éléments des enseignements profonds et inattaquables. Mais, il n'a pas soudé ses doctrines esthétiques à l'ensemble de sa métaphysique en affirmant la solidarité qui les relie à la théorie de la cause formelle des choses. Cette solidarité saint Thomas l'a merveilleusement comprise, car nous venons de voir en détail qu'il ne s'est pas borné à rattacher les problèmes objectifs du beau aux

1) *Opusc. de pulcro et bono,* édit. Uccelli, p. 29.
2) *Ibid.*

principes dominateurs de la science de l'être [1]), mais qu'il a su mettre en lumière la psychologie de l'impression esthétique et fixer à jamais les rapports des deux grandes parties de la science du beau.

* * *

On pourrait trouver dans les lois et les procédés artistiques de nombreuses applications de cette idée maîtresse, qu'il faut établir une harmonie entre l'objet et le sujet, faire «resplendir» la forme des choses devant l'intelligence appelée à l'admirer.

La génèse de l'idéal artistique est régie toute entière et à chacun de ses stades par ce principe fondamental. Par idéal dans l'art, nous n'entendons pas avec un grand nombre d'esthéticiens je ne sais quel type éminemment parfait des choses qui, par définition même, s'élève et s'épure au fur et à mesure qu'on croit l'atteindre [2]), mais une idée quelconque que l'artiste essaie de traduire dans son œuvre. C'est à faire comprendre cette idée, à la rendre resplendissante aux yeux du spectateur que l'artiste dépense tous ses efforts.

D'aucunes fois, il fait appel au contraste; comme Rembrandt dans ses portraits, il entourera son sujet d'une pénombre

[1]) Ajoutons qu'après avoir rapproché le beau de la *cause formelle*, saint Thomas montre aussi ses attaches avec la cause finale. La *debita proportio* qui joue un rôle si prépondérant dans son système est régie par les exigences naturelles de l'être. En d'autres termes, la cause formelle des choses est subordonnée à leur cause finale; la constitution est dépendante du but à atteindre. " Si vera accipiantur membra ut manus et pes et hujusmodi, écrit saint Thomas en appliquant sa doctrine à la beauté du corps humain, earum dispositio *naturæ conveniens* est pulchritudo " *S. Theol.* 1a 2æ, q. 54, art. 1, c. Ailleurs, en parlant de l'image sous laquelle nous devons nous représenter le Christ, le plus beau des enfants des hommes, il dit : " Alia est pulcritudo unius, alia alterius; et sic hanc pulcritudinem Christus, secundum quod competebat ad statum et reverentiam suæ conditionis, habuit. Non est ergo intelligendum quod Christus habuerit capillos flavos, vel fuerit rubeus, quia hoc non decuisset eum, sed illam pulcritudinem corporalem habuit summe, quæ pertinebat ad statum et reverentiam et gratiositatem in aspectu · ita quod quoddam divinum radiabat in vultu ejus, quod omnes in eum reverebantur ", *In Davidem*, Ps. 44, 2.

[2]) L'idéal tel que l'a défini Cicéron.

afin que tous les rayons de lumière se concentrent sur la figure qu'il s'agit de mettre en relief. Si, dans l'appréciation d'une œuvre artistique, nous nous arrêtons avec tant de complaisance à des détails qui, pris en eux-mêmes et isolés de l'ensemble, seraient des hors-d'œuvre, voire même des laideurs, c'est qu'ils nous servent de repoussoir, et nous aident à mieux comprendre la valeur des éléments auxquels ils sont opposés. A ce point de vue le docteur angélique, reprenant une pensée familière à saint Augustin, ne craint pas d'assigner au mal une place dans la perception esthétique du monde. *Malum nihil aliud est nisi bonum imperfectum. Si autem nullum bonum esset in aliquo diminutum, omnia bona æqualia essent, et sic pulcritudo universi deperiret quæ ex gradibus bonitatis colligitur* [1]).

La même théorie de l'expression et du resplendissement guide l'artiste quand, dans l'élaboration de son idéal, il imite les proportions et l'ordonnancement d'une chose naturelle. Il s'empare de ces proportions, il les corrige, les exagère et les atténue afin de faire ressortir mieux que la nature un caractère dominateur des choses. Dans le premier chapitre de sa *Philosophie de l'art*, Taine a su donner de ce travail psychique où s'enfantent les chefs-d'œuvre, une analyse remarquable de justesse et de clarté. « L'artiste, en modifiant les rapports des parties, les modifie dans le même sens, avec intention, de façon à *rendre sensible* un caractère essentiel de l'objet, et par suite l'idée principale qu'il s'en fait... Le caractère essentiel d'un lion, celui qui le range à sa place dans les classifications de l'histoire naturelle, c'est d'être un grand carnassier. Vous allez voir que presque tous les traits, soit du physique, soit du moral, dérivent de ce caractère comme d'une source. Au physique d'abord, les dents en ciseaux, une mâchoire construite pour broyer et déchirer; il le faut bien puisque étant carnassier, il se nourrit de chair et de proies

[1]) *In II lib. Sent.* dist. q. 1, a. 1.

vivantes. Pour manœuvrer ces redoutables tenailles, il a besoin de muscles énormes, et pour loger ces muscles, de fosses temporales proportionnées. Ajoutez aux pieds d'autres tenailles, des griffes terribles, rétractiles, la marche agile sur les extrémités des doigts, une détente de cuisses terrible qui le lance comme un ressort, des yeux qui voient clair la nuit, parce que la nuit est le meilleur temps de la chasse. Un naturaliste, qui me montrait son squelette, me disait : « C'est une mâchoire montée sur quatre pattes. » De plus, toutes les particularités morales sont à l'unisson : d'abord l'instinct sanguinaire, le besoin de viande fraîche, la répugnance pour tout autre aliment ; ensuite la force et la fièvre nerveuse par laquelle il concentre une masse énorme de forces dans le court moment de l'attaque ou de la défense ; par contre-coup les habitudes somnolentes, l'inertie grave et sombre dans les moments vides, les longs bâillements après l'emportement de la chasse. Tous ces traits dérivent de son caractère de carnassier, et c'est pour cela que nous l'avons appelé le caractère essentiel » [1]).

A quoi tend cet élagage calculé et savant, sinon à donner au spectateur une impression plus vive de l'objet, à « faire resplendir sa forme » ?

On pourrait pousser plus loin l'analyse de Taine, car l'artiste ne doit pas nécessairement donner du relief à un caractère *essentiel* de l'être, il peut s'attacher à une impression accessoire, accidentelle. Toute représentation d'un lion ne doit pas nous faire songer à une machoire montée sur quatre pattes. De quel droit, par exemple, défendrait-on à l'artiste de dépeindre un carnassier pour nous donner l'impression de la grâce des formes ? Le procédé d'altèration des rapports naturels restera le même, mais les moyens employés seront différents.

Sully Prud'homme donne cet exemple qui fera comprendre cette domination d'un caractère *accidentel* des êtres. « Un

[1]) Taine, *Philosophie de l'art*, Paris 1890, t. I, pp. 37 et 38.

vrai statuaire peut faire un chef-d'œuvre du buste d'un bossu, s'il a pénétré et exprimé par le concert des formes, l'intime solidarité vitale qui fait influer la gibbosité sur l'angle facial et sur les traits même du visage, car les bossus les plus différents se ressemblent par le rayonnement de leur commun caractère; ils ont la bosse partout. A ce point de vue, il y a un *beau* bossu pour le sculpteur, comme il y a un *beau* cas de bosse pour le naturaliste qui admire la coordination des caractères. » [1])

Il nous semble que l'on peut traduire cette double pensée par cette autre définition de l'opuscule *de pulcro et de bono,* qui précède de quelques lignes et complète celle que nous avons relatée : « Pulcrum in ratione sua plura concludit : scilicet splendorem *formæ substantialis vel accidentalis* supra partes materiæ proportionatas et terminatas. » [2])

La nature dans ses œuvres fait ressortir les caractères dominants des choses (splendor formæ substantialis). Dans ses reproductions, l'artiste corrige la nature soit pour rendre *dominateur* un caractère qu'elle ne lui fournit qu'à l'état *dominant* (splendor formæ substantialis), soit pour traduire des impressions secondaires, accessoires, qui ne sont ni de l'essence, ni de la nature des choses (splendor formæ accidentalis).

Si cette interprétation était exacte, les théories modernes sur l'idéal dans l'art, mises en honneur par Schelling et Hegel, et reprises par Taine, ne seraient que la paraphrase et le développement d'un texte de saint Thomas d'Aquin.

M. De Wulf.

[1]) Sully Prud'homme. *L'expression dans les beaux arts,* p. 204 (Paris, 1883).
[2]) *Op. cit.* p. 29.

XV.

Les Illusions dans la mesuration des directions des grandeurs et des courbures

—

UNE QUESTION D'OPTIQUE PSYCHO-PHYSIOLOGIQUE

Les illusions des sens forment un des chapitres les plus attachants de toute la logique réelle ou critériologie.

Dès qu'en philosophie, il s'agit d'illusion des sens, on croit facilement que l'objectivité de nos connaissances est seule mise en question, et directement en cause. Nous nous proposons cependant d'étudier les illusions à un autre point de vue ; par l'examen de certaines illusions optiques, nous soulevons avant tout une question de psychologie. Ce n'est qu'incidemment, et accessoirement, que la faillibilité et une certaine infaillibilité limitée de nos perceptions apparaîtra dans ce travail. Il s'agit donc plutôt d'une recherche systématique et objective ; par quelques exemples, choisis spécialement, nous essaierons de mettre en lumière le mode de production, les éléments, et les conditions d'illusion. Les illusions de mesuration se prêtent à une étude quantitative, qui est précieuse pour modifier les conditions et évaluer par les procédés ordinaires les variations correspondantes dans l'amplitude de l'illusion. On le comprend, on peut se proposer de faire changer les conditions et les éléments de façon à les isoler et à entrevoir leur influence respective. Ce qui s'obtient par cette analyse, c'est d'abord la cause de l'illusion ; il est certain que, sans cette étude détaillée, il n'était pas possible de découvrir un pourquoi quelconque de l'erreur qui nous constitue en

illusion, encore moins de démontrer la loi de cette erreur et la proportionnalité à sa cause.

L'importance psychologique des illusions ne se limite pas à la recherche générale de leurs causes ; celles-ci connues, il faut rechercher en détail le comment de leur production. Après avoir appris qu'elles sont effectuées par certaines associations spéciales accidentellement prépondérantes ou invétérées, nous voyons ces associations ordonner presque toutes nos perceptions d'espace.

Les illusions constituent comme des pathologies et des déformations appropriées pour l'étude de la normalité. Ce qui les dispose pour l'observation externe, c'est que les associations dont elles proviennent ne sont pas présentes à la conscience, comme stade distinct dans notre perception. En effet, pour que l'illusion ait lieu, il faut que les associations qui l'occasionnent n'apparaissent pas en elles-mêmes, séparées de la perception concrète totale ou représentation. S'il en était autrement, nous verrions en quoi nous nous trompons, et nous redresserions aussitôt l'erreur ; l'illusion cesserait à l'instant : elle serait détruite dans sa cause même.

D'après cela on comprend que la psychologie des illusions soit relativement récente, puisque la théorie des associations ne s'est constituée, n'est devenue prépondérante, outrée et exclusive que dans la philosophie moderne.

En outre, l'emploi systématique des méthodes d'observation et d'expérience pour l'étude de la psychologie humaine ne s'est généralisé que peu à peu, et seulement dans les dernières périodes contemporaines de l'histoire de la psychologie.

En général, la logique formelle, dès le début de l'histoire de la philosophie, semblait fournir à elle seule tout ce qui concernait l'art de philosopher. Elle a de particulier qu'elle enseigne à mettre en œuvre, c'est-à-dire en raisonnements, les matériaux. Et ceux-ci étaient si abondants qu'il semblait inutile de se préoccuper d'en quérir d'autres ; elle les suppo-

sait tout acquis ou obvies; de sorte que la besogne du philosophe se réduisait à construire utilement, solidement, voire même élégamment, suivant les recettes et les règles.

Mais, il est venu un temps où on s'est trouvé avoir curieusement employé tous les matériaux qui étaient disponibles à pied d'œuvre : découvrir d'autres matériaux, les mieux tailler et les approprier, tout cela est devenu, dans l'art de philosopher, un problème nouveau. L'assemblage direct des propositions, la construction immédiate, a cessé d'être le seul travail. Il faut bien souvent veiller à se procurer les éléments par une étude des faits eux-mêmes avant d'édifier sur eux et de construire et de conclure.

Aussi longtemps que le fait immédiat a servi de base unique à la théorie de la mémoire, celle-ci est apparue comme une « mystérieuse activité à travers le temps », une activité irréductible à aucune autre, n'ayant guère d'analogie marquée avec aucune autre face de l'intellect ou de l'imagination, et ne portant pas en elle-même de lien causal bien distinct entre ses différents modes et ses divers actes.

Depuis que l'analyse objective se poursuit patiemment, l'aspect de la question change; toutes les idées se modifient, se précisent, et rien ne ressemble si peu à la doctrine ancienne, imprécise et poétique de jadis que la théorie fondamentale et documentée que fournissent nos analystes de la psychologie actuelle. Non que les anciens se soient mépris ou aient erré dans leurs analyses de la mémoire, parfois si fines et si frappantes, mais, tout ce que la méditation seule ne peut donner a dû être ajouté.

La philosophie anglaise surtout a été l'occasion de ces recherches. La métaphysique de Locke et de Hume, autant que celle de Berkeley, appelaient des preuves, des réfutations et des contrôles qui ne pouvaient s'emprunter qu'aux faits. L'étude complexe des associations prenait une importance de plus en plus considérable et devenait un terrain de lutte entre les philosophies.

Comme il arrive toujours, cette lutte a eu pour effet de dégager plus nettement et de mettre mieux en lumière les détails des faits fondamentaux.



Cette circonstance que, dans l'illusion optique géométrique, les associations qui causent l'erreur peuvent toujours être constatées par des mesurations; et, d'autre part, cette particularité qu'étant indistinctement conscientes, elles sont soustraites à l'influence modificatrice et volontaire du sujet, tout cela fait, de cette illusion spéciale, un exemple propice à une étude expérimentale des associations.

Nous avons pensé que ce serait un élément utile de la psychologie de la question, que de caractériser ainsi l'association, et, de faire voir par là, le mode d'agglutinement et le degré conscient des éléments multiples d'une perception concrète; alors que, celle-ci, à première vue, semblait une, incomposée, immédiate et directement empruntée aux objets.

Quand on juge des dimensions et des directions sans le secours d'instrument, à vue d'œil, on pourrait se borner à rechercher pratiquement quelles sont les principales illusions optiques, puis à déterminer les applications pratiques de ces lois d'erreur aux arts et à la technique du dessin; on découvrirait ainsi les règles pratiques des déformations apparentes que subissent d'une manière constante certaines dimensions dans les constructions, les architectures, les paysages et les dessins.

On pourrait aussi, comme nous l'avons dit, étudier les faits dans leurs rapports avec la certitude, et se poser le problème au point de vue de la critériologie. Parmi toutes les illusions des sens celles qui ont trait à l'optique occupent naturellement la plus grande place : on conçoit que la complexité de nos perceptions et de nos aperceptions oculaires multiplie les dangers d'erreurs. Ici, plus encore que dans les illusions de

mouvement et de couleur, il semble que nos sens nous trompent grossièrement, puisqu'ils nous renseignent faussement sur les dimensions des objets. Nous trouvons notre œil en flagrant délit de mensonge ; comment dès lors soutenir contre les sceptiques que normalement nos sens ne nous induisent pas en erreur ?

Nous n'aborderons qu'incidemment ces deux points de vue pour envisager surtout le côté psychophysique ; nous aurons à nous demander ce que l'étude des illusions optiques de dimensions nous révèle sur les fonctions organiques et sur les éléments imaginatifs d'association qui interviennent dans l'appréciation des distances et dans les notions correspondantes.

Le raisonnement peut nous donner des conclusions fausses. L'hallucination de son côté peut nous faire apercevoir des objets, alors que nos sens ne reçoivent en réalité aucune excitation extérieure. De même certaines conditions psychophysiologiques internes, la suggestion, les narcotiques, peuvent déformer démesurément nos perceptions.

Les illusions se distinguent des erreurs par raisonnement en ce qu'elles constituent des perceptions *immédiates*.

Le raisonnement livre le résultat du travail *médiat* de l'esprit sur des données ou prémisses. Au contraire, dans l'illusion nous percevons, ou nous croyons percevoir, directement et sensoriellement tous les éléments de notre appréciation. L'illusion suppose un objet extérieur qu'elle se borne à modifier faussement ou à percevoir inexactement sans détruire la perception fondamentale de l'objet extérieur : elle se distingue en cela de l'hallucination qui compose de toutes pièces des apparitions n'ayant rien de réel.

Les suggestions, les narcotiques, les irritations des centres nerveux sont des causes anormales d'erreurs qui portent sur toutes nos perceptions en général ; au contraire, les illusions sont en rapport direct avec les conditions spéciales que présentent normalement les objets extérieurs de nos percep-

tions. Hirth, dans son livre sur la psychologie de l'art, appelle illusion toute impression visuelle ou auditive. Il se fonde sur ce que ces sensations ne sont pas localisées dans nos organes où elles se produisent, mais sont rapportées par nous aux objets extérieurs; pour Hirth, c'est cette *projection à l'extérieur* qui constitue une illusion inhérente à la vue et à l'ouïe. Cet emploi du mot illusion pour désigner une objectivation de nos sensations est évidemment abusif; il n'y a aucune aberration ni aucune tromperie à rapporter au dehors de nous les choses qui effectivement s'y trouvent en réalité.

Mais, il faut bien le reconnaître, nos représentations visuelles étant des « représentations au moyen des impressions que les objets font sur nos sens », elles sont des constructions médiates qui peuvent être sujettes à des erreurs, lorsque des causes spéciales d'inexactitude se retrouvent dans le mode de grouper les éléments de la construction. Nos perceptions immédiates ont beau être exactes et nous faire connaître les réalités, si nous en faisons un édifice suivant un plan erronné, nous serons en définitive induits en illusion. Ainsi en est-il de toute construction lorsque le maçon, par erreur ou par fausse manœuvre, se trompe de plan : les matériaux sont bien conditionnés et conformes au plan véritable, mais l'édifice ainsi élevé est défectueux.

Selon leur objet, les illusions optiques peuvent se diviser en trois groupes : 1° illusions où notre œil nous trompe sur la nature de certains mouvements que nous voyons; 2° illusions où notre œil se trompe sur les couleurs ; 3° illusions appelées optiques géométriques. Notre œil nous y renseigne erronnément sur les éléments géométriques, c'est-à-dire sur les directions, les grandeurs et les courbures. C'est la division de notre travail d'examiner successivement ces illusions de direction, de grandeur et de courbure.

Depuis longtemps, les illusions de mouvement et de couleur étaient chose bien connue, alors qu'on ne connaissait encore que

quelques exemples d'illusions optiques géométriques. Oppel, qui a forgé le mot « illusions d'optique géométrique », avait déjà publié quelques travaux sur ce sujet; mais, la grande célébrité de la question date de 1860, lorsque le professeur Zöllner eut publié la fameuse illusion qui porte son nom, (figure de Zöllner). C'était le premier exemple saisissant d'une illusion optique géométrique produite par quelques lignes droites très simples. — Depuis cette époque les traités et les revues scientifiques de physiologie, d'optique et de psychophysique ont débattu ce sujet ; mais toujours ils en ont tenté l'étude dans des sens divers. Pour rendre compte de l'illusion, on a accumulé théorie sur théorie : certaines illusions de dimension comptent plus de douze explications savantes. Ces théories, qui toutes sont présentées comme hypothétiques, s'appuyent, tantôt sur la physiologie pure, tantôt sur la psychologie, tantôt sur la psychophysique ; elles se combattent, se contredisent, ou s'ignorent. Certains auteurs, comme Aubert, en présence de cette opposition des hypothèses, renoncent à préconiser aucune explication [1]).

Notre premier soin a dû consister à rassembler les travaux pour donner l'état actuel de la question. Parfois les observations recueillies étaient insuffisantes ou incomplètes; nous essayions alors de les compléter. Souvent des déterminations quantitatives pouvaient seules décider entre plusieurs interprétations.

Nous avons adopté dans nos expériences à peu près les mêmes dispositions que Kundt, Messer, et Aubert. L'observateur, assis à l'extrémité étroite d'une longue table rectangulaire, avait devant lui des figures posées ou dressées sur la table. Il avait immédiatement devant lui une cloison qui lui cachait entièrement ces figures. Pour les apercevoir il devait ouvrir une glissière pratiquée dans la cloison. Sitôt l'appréciation de la figure faite, cette ouverture était refermée,

[1]) AUBERT, *Physiologie der Netzhaut*, 1865, p. 272.

afin que l'observateur ne pût voir les modifications que l'expérimentateur faisait subir à la figure pour l'expérience suivante.

I. Illusions de Direction.

Les illusions de direction dont nous nous occuperons d'abord peuvent se diviser en trois groupes ;

1° Illusions de direction des parallèles qui sont coupées par des transversales parallèles ;

2° Illusions de direction de parallèles qui sont coupées par des transversales non parallèles entre elles ;

3° Illusions de direction des transversales elles-mêmes.

1. *Illusions de direction de parallèles coupées par des transversales parallèles.*

La figure de Zöllner présente essentiellement trois systèmes différents de droites qui sont entre elles égales, parallèles, et situées à égale distance. Un premier système est constitué de droites plus longues ; les deux autres systèmes constitués de droites beaucoup plus courtes formant avec les droites du premier système (grands traits) un angle respectivement de 30° et 150° de sorte que, ces deux derniers systèmes de petites parallèles transversales coupent symétriquement et alternativement les grands traits qui constituent les droites du premier système.

L'illusion consiste en ce que les lignes du premier système ne nous apparaissent pas parallèles entre elles. Deux lignes voisines de ce 1er système semblent s'écarter dans la direction où les transversales qui les coupent convergent, et semblent se rapprocher dans la direction où ces transversales divergent. Les grands traits alternativement placés apparaissent parallèles entre eux.

Les grands traits noirs verticaux (Fig. 1) présentent cette illusion.

C'est sous cette forme (fig. 1) que Zöllner a fait connaître ce genre de pseudoscopies. L'illusion apparaît surtout si on incline la figure de façon que les grands traits soient latéralement obliques de 45°. Cette illusion ne s'observe pas seulement dans des dessins; elle est présentée aussi par des objets réels dont l'ensemble représente les mêmes lignes.

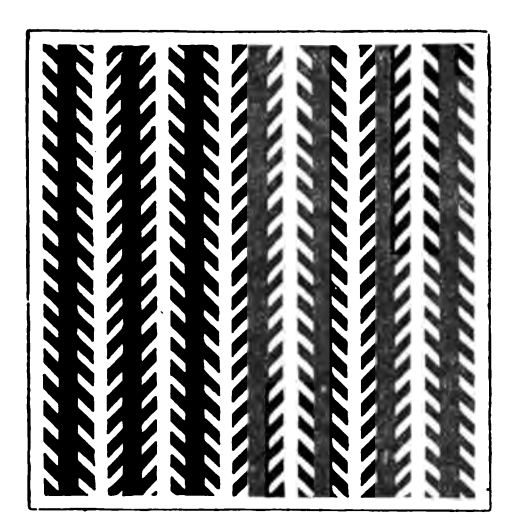


Fig. 1.

Nous avons retrouvé dans les traités d'optique une illusion analogue qui a été signalée bien antérieurement; elle est plus simple à étudier que la figure de Zöllner, parce qu'elle a été observée, non pas sur des dessins, mais sur des objets.

C'est une observation rapportée par Smith [1]. A partir d'une maison de campagne de Rougham (Angleterre), une prairie s'élevait peu à peu, sur une distance d'un demi-mille, jusqu'à une allée d'arbres. Les côtés de cette allée étaient absolument parallèles; mais, vus de la maison, ces côtés semblaient diverger à leur partie la plus éloignée. Le contraire a lieu d'ordinaire; deux lignes parallèles, par exemple les rails d'un chemin de fer, semblent converger à leur partie la plus éloignée du spectateur.

L'explication de cette divergence anormale a été fournie :

[1] Smith. *Optique*, trad. fr. p. 113, publié en 1776.

toujours la partie la plus éloignée d'une ligne posée à plat sur le sol horizontal nous semble plus élevée que la partie plus rapprochée; dans un tableau, les objets les plus éloignés viennent se peindre de plus en plus haut sur la toile. Dans l'allée de Rougham, la partie la plus éloignée semble en effet plus élevée. Mais, cette élévation apparente peut être attribuée à deux causes. Ou bien le terrain monte réellement, (c'est ce qui a lieu en réalité par suite d'une disposition spéciale du terrain à Rougham); ou bien l'apparente élévation peut être due à ce que, — le terrain restant en réalité plat, — l'image que nous en avons semble s'élever à mesure qu'augmente l'éloignement. C'est ce second cas qui est le plus fréquent et c'est cette interprétation qu'on adopte naturellement; à Rougham c'est elle qui cause l'erreur. Car nous exagérons cet éloignement, en lui attribuant une élévation qui est due en réalité à un accident du terrain. Nous tenons compte, dans une mesure correspondante, de la convergence apparente que cet éloignement exagéré aurait occasionné dans les images des côtés de l'allée. Comme l'évaluation de cet éloignement est ainsi considérablement exagérée, la convergence très faible que présentent en réalité les images, correspondrait à une allée objectivement divergente, de sorte qu'on croit voir les lignes divergentes.

*
* *

Nous reviendrons plus tard sur une explication analogue de la figure de Zöllner.

Il importe auparavant de réunir les observations et les faits d'expérimentation.

Helmholtz avait remarqué que, quand on suivait des yeux la pointe d'un compas que l'on fait glisser à travers la figure de Zöllner perpendiculairement aux grands traits (fig. 1), on voyait ces traits quitter le plan ; ils semblaient éprouver une rotation autour de la ligne suivie par le compas ; alternativement cette rotation avait lieu en sens inverse : par exemple

la première, la troisième, et ainsi de suite toutes les lignes impaires semblaient à leur extrémité supérieure s'éloigner derrière le plan du papier, et, vice versa, le deuxième, le quatrième et tous les grands traits de rang pair, à leur partie supérieure, se diriger en deça du plan.

Helmholtz en concluait que le mouvement du compas nous donnait l'impression que les lignes se mouvaient, chacune dans leur direction, et engendrait l'illusion par un phénomène qu'Helmholtz appelait « contraste des mouvements. » Le mouvement du compas nous donnait l'impression d'une opposition. Le compas paraissait entraîner les lignes obliques dans un mouvement participé. Les grands traits n'y participant pas, sembleraient réagir en sens inverse. Helmholtz n'explique nullement ce prétendu phénomène de contraste; de plus il n'est pas difficile de voir que l'impression du relief n'est en rien subordonné au mouvement qu'Helmholtz a observé dans son expérience. C'est ainsi que Hering a noté la même impression de relief, en dessinant sur une plaque de verre dépoli deux parallèles voisines de la figure de Zöllner; il a pu voir distinctement les deux parallèles quitter le plan du dessin et affecter la position observée par Helmholtz. A. Guye a observé le modèle complet de Zöllner ; il dessinait la figure sur une feuille de papier ordinaire qu'il inclinait convenablement sur le plan de regard. De cette façon, une illusion analogue affectait non plus les grands traits, mais les transversales, celles-ci semblent quitter le plan du dessin. Elles apparaissent en relief, c'est-à-dire dans des plans inclinés contre le plan du papier, suivant un angle dièdre de 40°, les transversales se rencontrent vers des arêtes qui seraient situées alternativement au-dessus et en dessous du plan du papier.

*
* *

Pour rendre compte de l'expérience de Helmholtz, il suffit de reprendre les travaux de Wundt [1]) sur les images consécu-

[1]) *Physiolog. Psych.* IV *Auf.* B. II, p. 197.

tives[1]). Considérons d'abord, les traits impairs (fig. 1) : Helmholtz voyait les grands traits de rang impair quitter le plan du papier par leur extrémité supérieure et se placer en un plan plus éloigné de l'observateur. Leurs plans semblaient avoir tourné autour d'un axe horizontal, qui était la ligne du trajet parcouru par la pointe du compas. On réalise ces dispositions en prenant une feuille du carton dont le plan subit une semblable rotation autour d'un axe horizontal.

Voici l'expérience de Wundt ; l'œil droit fixait longuement une droite un peu oblique, de façon à en obtenir une image consécutive ; cette image oblique paraissait ensuite verticale quand le plan, sur lequel on projetait l'image consécutive, subissait une rotation autour de l'axe horizontal. Si l'on faisait de même pour les deux yeux en fixant le point de croisement, les deux demi-images se confondaient en une seule verticale. Or, cette condition est réalisée dans l'expérience de Helmholtz, où l'œil est fixé par la pointe du compas. D'une manière générale on peut dire qu'*en projetant nos images rétiniennes, nous leur faisons subir subjectivement les modifications appropriées aux distances et aux surfaces sur lesquelles nous les projetons.* — Cette loi est générale. C'est un fait bien connu, par exemple, que l'image consécutive d'une bougie semble très petite et très brillante, projetée sur la main et très grande et très peu brilllante sur un mur éloigné. On peut varier l'expérience en prenant un diaphragme de 1 millimètre au bout d'un cylindre de 4 centimètres sur 3,5 de diamètre. Un seul œil étant muni de cet oculaire, on regarde en même temps de l'autre œil à nu ; le champ entier de l'œil nu présente alors à l'endroit correspondant de l'autre rétine un cercle plus éclairé où il semble que le soleil envoie un pinceau circulaire de rayons.

En fixant ainsi différents objets éloignés ou rapprochés,

[1]) On appelle image consécutive l'image qui persiste après qu'un excitant lumineux intense et prolongé a cessé d'affecter la rétine.

on peut voir la dimension apparente de ce cercle ensoleillé, varier de dimension et de lumière, dans des proportions très grandes, depuis quelques millimètres jusqu'à plusieurs mètres.

Volkmann a compliqué l'expérience de Wundt, en remplaçant le plan unique par deux plans formant les deux faces latérales apparentes d'un prisme rectangulaire, lequel, comme le carton de Wundt, tourne autour d'un axe horizontal. Sur chacune de ces deux faces apparentes, on projette une image consécutive verticale. Ces images sont en réalité parallèles entre elles, mais, elles sembleront diverger à leur partie supérieure, le prisme ayant sa partie supérieure éloignée de l'observateur. L'illusion de la figure de Zöllner se trouve ainsi reproduite sans transversales, à l'aide de deux faces du prisme ; cela prouve que les transversales ne sont pas essentielles à l'illusion. — Si les transversales ont la même influence que les plans du prisme, c'est parce que ces transversales représentent précisément en perspective des plans dans une position identique à ceux du prisme. La cause de l'illusion devant exister également dans les deux cas, on ne peut la trouver que dans ce qu'ils ont de commun, c'est-à-dire la position des plans. Soit que ces plans soient réellement existant (comme dans le prisme), soit que la position de ces plans soient seulement dessinée (en perspective par des transversales), dans les deux cas l'œil projette les grands traits parallèles sur ces plans, et cette projection fait subir aux grands traits une divergence apparente correspondant à la position des plans.



Cette méthode n'est pas limitée aux projections sur des objets(prismes); elle sert à l'étude des dessins de la perspective.

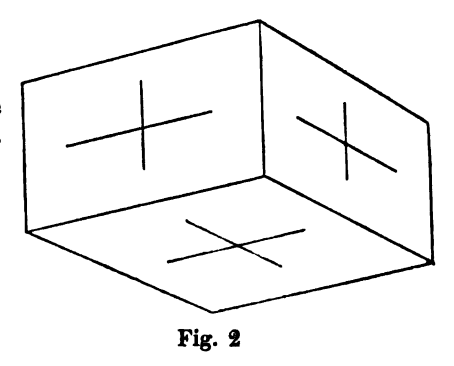
Dans un grand nombre de cas, nous projetons nos images rétiniennes comme si, au lieu des dessins, nous avions devant nous les objets qu'ils représentent ; et nous faisons subir à nos images consécutives les mêmes modifications que si les objets représentés étaient réellement devant nous.

Sur un écriteau dessiné en perspective à la surface d'un mur noir, Volkmann a pu projeter l'image consécutive d'une croix et obtenir les mêmes modifications de direction dans l'image de cette croix que s'il eut eu devant lui l'écriteau représenté. La croix qui était rectangulaire parut oblique. L'écriteau présentant une surface oblique au plan du dessin projetait l'image non pas sur le plan figuré et sur le plan du dessin situé perpendiculairement à la direction du regard [1]).

Il n'est pas nécessaire d'avoir un dessin achevé comme celui de cet écriteau. Deux lignes suffisent pour représenter un plan. Une croix oblique non rectangulaire peut apparaître comme une croix verticale rectangulaire qui serait située dans un certain plan autre que celui du dessin.

Volkmann a projeté une image consécutive sur le dessin d'une telle croix, et constaté que l'œil voit l'image dans le plan dessiné, et non dans le plan du dessin. Le même auteur a fait un dessin qui représente en perspective le prisme qu'il employait dans l'expérience précédente et il a observé la même divergence que s'il s'agissait de prisme véritable.

Il se trouve que le dessin que Volkmann a construit pour représenter le prisme, reproduit les éléments de la figure de Zöllner. On voit assez facilement que les deux croix obliques dessinées sur les faces latérales du prisme (fig. 2), peuvent représenter une croix rectangulaire dont la partie inférieure s'éloigne de l'observateur (l'œil est supposé en face de l'intersection de la croix et à la hauteur du centre du prisme). C'est cet aspect qui est réalisé en relief dans l'expé-


Fig. 2

[1]) *Untersuch im gebiete der Optik.* Heft I. p. 156.

rience de Helmholtz. Les grands traits de la figure de Zöllner qui correspondent au bras vertical des deux croix des faces latérales du prisme (fig. 2), semblent s'approcher de l'observateur par leur extrémité supérieure.

Si on prolonge les bras verticaux des croix (fig. 2) et qu'on trace sur ces verticales prolongées d'autres transversales parallèlement aux bras obliques de ces deux croix, la position des plans où ces droites sont figurées reste la même, mais la figure ainsi obtenue présentera identiquement la disposition de deux traits voisins de la figure de Zöllner.

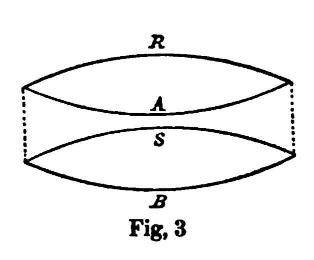


Fig. 3

Il y a des parties de dessins qui sont susceptibles d'une double interprétation, suivant que l'œil les met en corrélation avec tels éléments du dessin ou avec tels autres.

C'est ce qu'on peut voir (figure 3) où quatre interprétations sont possibles.

1° Les arcs A B sont saillants, la figure apparaît comme un cylindre vu d'en haut.

2° Les deux autres arcs R S sont saillants ; la figure apparaît comme un cylindre vu d'en bas.

3° Les deux arcs A S font saillie, la figure représente une sorte de lentille cylindro-convexe.

4° Les arcs R B font saillie, la figure représente une sorte de cirque ou arène formant un cylindre circulaire vertical dont la partie la plus éloignée est comprise entre les arcs A S.

Chacune des interprétations 1 et 2 pourrait se subdiviser en deux autres suivant qu'on suppose le dessin 1° vu de face horizontalement ou bien 2° vu non horizontalement, c'est-à-dire soit d'en haut soit d'en bas.

Si les arcs A B sont saillants, l'espace entre ces arcs peut former une surface cylindrique verticale ou oblique. Si elle est vue comme un cylindre vertical, le dessin est interprêté comme vu de haut ; si cette surface est vue comme un cylindre

oblique, cela correspond à interpréter le dessin comme vu de face, horizontalement, c'est-à-dire la hauteur de l'œil de l'observateur étant à la hauteur du centre de figure, et dans ce cas la face supérieure entre les arcs A R serait plus approchée que la face inférieure B S. — Une considération analogue pourrait se faire du cas où les arcs R S sont saillants.

Si on suppose l'œil du dessinateur situé au dessus du prisme, (fig. 2) de sorte que celui-ci soit dessiné « *vu d'en haut,* » dans ce cas les surfaces latérales sont verticales et la surface supérieure du prisme n'est plus oblique mais horizontale ; il en résulte que les bras verticaux des croix dessinées sur les

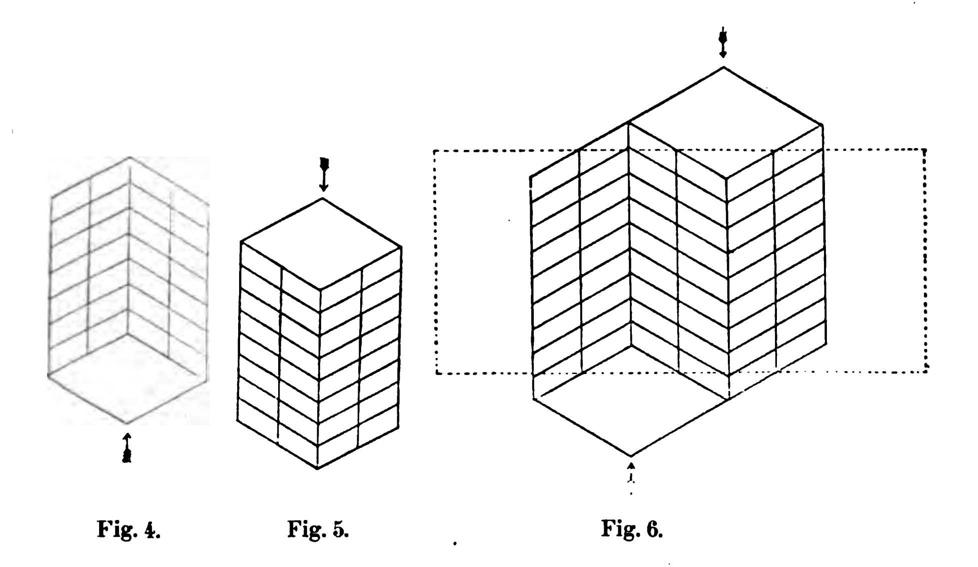


Fig. 4. Fig. 5. Fig. 6.

deux faces latérales sont dans le plan du papier ; au contraire les bras obliques de ces deux croix sortent du plan du dessin ; c'est le cas qui correspond à l'expérience de Guye. Le prisme (fig. 2) correspond au prisme (fig. 5) ; le prisme (fig. 4) donnerait lieu à des considérations analogues, en observant que le prisme (fig. 4) est dessiné soit vu d'en bas, soit horizontalement.

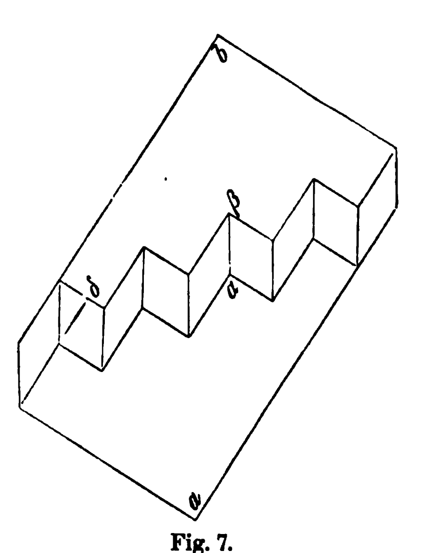
*
* *

La fig. 6 est construite en superposant les fig. 4 et 5, de façon que la face latérale droite de la fig. 4 soit superposée sur la face latérale gauche de la fig. 5. La face commune ainsi obtenue a une double signification. En effet, considérée avec la face de gauche de la fig. 6, elle reproduit la fig. 4, c'est-à-dire que, dans ce cas, — des deux arêtes ou contours verticaux de cette face commune ou centrale, — c'est le côté ou arête de gauche qui est le plus rapproché de l'observateur et qui fait saillie. Au contraire considérée avec la face de droite, la face centrale de la fig. 6 reproduit la fig. 5 et, dans ce second cas, des deux côtés formant arêtes ou côtés verticaux de la face commune, c'est le côté droit qui fait saillie.

Si on partage les faces latérales en deux par un trait vertical comme le montrent les fig. 4, 5, 6, ces traits correspondent aux grands traits de Zöllner. La position des traits transversaux varie suivant que la face centrale est aperçue, dans la première ou dans la seconde position. Si on suppose un plan passant par les traits de Zöllner fig. 6, ce plan fera dans les prismes une section marquée en pointillé.

Quand, la figure pouvant être considérée comme vue d'en haut ou bien comme vue d'en bas, on passe d'une interprétation à l'autre, les transversales (fig. 6) exécutent une rotation autour d'un trait de Zöllner, de façon à se couper tantôt en deçà tantôt en delà du plan du sécant indiqué en pointillé. Les prismes dans les deux cas sont interprétés comme vus non horizontalement. Dans l'expérience de Helmholtz, cette double interprétation de la face médiane s'applique aussi ; — et les prismes sont supposés non plus vus soit d'en haut, soit d'en bas, mais vus horizontalement, l'œil étant à la hauteur du centre de la figure. Alors ce ne sont plus les transversales, mais les traits de Zöllner qui opèrent une rotation quand on passe d'une interprétation à l'autre. La face centrale (fig. 6)

étant aperçue en corrélation avec la face gauche de la fig. 6 est interprétée comme fig. 4 ; dans ce cas, le trait de Zöllner qui est au milieu de la fig. 6, est aperçu comme ayant son extrémité supérieure plus éloignée de l'observateur que l'extrémité inférieure ; ce même trait de Zöllner a au contraire son extrémité supérieure plus rapprochée de l'observateur, quand la face centrale est aperçue avec la face droite de la fig. 6. Pour passer d'une interprétation à l'autre, le trait de Zöllner subit une rotation autour d'un axe horizontal ; c'est précisément ce que Helmholtz a constaté expérimentalement. Il a pu voir en relief dans l'espace cette double figuration. Un trait quelconque muni des transversales est alors interprété successivement de deux façons différentes. Quand l'œil, au début du mouvement du compas, considère le premier et le second trait, tous deux sont vus dans des plans qui, à leur partie supérieure, s'éloignent de l'observateur ; mais, l'œil suivant le mouvement du compas, vient-il se fixer entre le second et le troisième trait, ces deux traits (le second et le troisième) seront vus dans des plans qui, à leur partie supérieure, s'approchent de l'observateur. Le même second trait est donc vu dans un plan tout à fait différent de celui où il se trouvait immédiatement avant. Le deuxième trait a fait ainsi sous les yeux de l'observateur une rotation autour de l'axe horizontal que parcourt le compas. Cette rotation, le troisième trait, le quatrième, et ainsi de suite tous les traits suivants l'effectuent quand le compas progresse. C'est ce déplacement successif de tous les traits qui commu-


Fig. 7.

nique au dessin le mouvement incessant et cette agitation que Helmholtz signale déjà.

Dans la fig. 6 l'interprétation d'un des deux contours verticaux de la face commune entraîne une interprétation concordante pour l'autre contour. L'arête de gauche est-elle (fig. 7) considérée comme le sommet d'un dièdre convexe, il faut qu'en même temps le contour latéral droit de cette face soit vu en retrait ; et vice versa. C'est là l'explication de la fameuse figure de Schröder (fig. 7) qui reproduit une suite de prismes analogues à la fig. 6, en laissant de côté les faces rectangulaires qui forment les trièdres apparents fig. 4, 5, 6, mais surtout avec cette différence que la fig. 7, au lieu d'avoir, comme fig. 6 une seule face commune, est constituée d'une suite de faces communes.

*
* *

Les arêtes verticales des fig. 4, 5, 6 ne se retrouvent pas dans les figures de Zöllner; elles ne sont indiquées que par la suite des intersections des systèmes transversaux ; mais il est facile de voir que les plans représentés sont les mêmes que dans la figure de Zöllner. De même (fig. 2) la situation de chacun des trois plans qui forment les faces du prisme est suffisamment indiquée par la croix qui est inscrite aucentre : c'est l'application de cette règle générale que la modification apparente que la perspective fait subir à un angle droit, suffit à caractériser la situation du plan ou cet angle droit est formé. Remarquons que la figure 4 peut non seulement représenter un prisme vertical vu d'en bas, mais aussi une figure vue d'en haut; en ce cas les deux faces latérales ne forment plus un dièdre concave mais un dièdre convexe.

Ce qui nous détermine à voir dans la fig. 4 tantôt un prisme rectangulaire vu d'en bas ou un trièdre creux vu d'en haut, c'est la circonstance physiologique que nos yeux se trouvent, à ce moment, faire le mouvement que nous réalisons, quand nous regardons un objet de haut ou de bas. — Pour regarder

de haut, notre œil partant de sa position normale rencontrera d'abord la partie supérieure de l'objet et le parcourra ainsi jusqu'à voir en dernier lieu la partie inférieure ; le contraire a lieu pour un objet vu d'en bas, c'est le pied que nous considérons d'abord. Cette règle s'applique ici : notre regard parcourt-il la figure 4 de haut en bas, notre œil fait alors le mouvement qu'il exécute lors d'un objet vu de haut. L'interprétation correspondante, (qui fait voir la fig. 4 comme une figure vue de haut), prévaut avec force par le fait de ce mouvement ; et, par conséquent, la fig. 4 nous apparaît comme vue de haut ; en conséquence, comme représentant un trièdre creux ou figure convexe. Inversement pour le mouvement du regard s'effectuant de bas en haut. C'est ce qu'on observe pour la figure 7 ; la parcourt-on dans le sens β vers α, l'arête β α semblera le sommet d'un dièdre creux (concave), la face *b* semblera plus élevée que *a ;* au contraire parcourt-on la ligne dans le sens α β, cette ligne semblera le sommet d'un dièdre convexe ou prisme solide et la surface plane *a* semblera supérieure à la surface *b*.

On dispose la figure de telle sorte que le plus grand côté du rectangle où elle est inscrite soit placé horizontalement. Ainsi posée : tantôt elle représente les marches d'un escalier dessiné vu de droite et d'en haut (cela a lieu quand la droite α β est vue comme l'arête d'un prisme solide, c'est-à-dire quand l'œil parcout cette ligne dans le sens de α vers β), d'autres fois au contraire, la figure semble un mur surplombant dessiné vu de gauche et d'en bas, (c'est quand la droite α β apparaît comme arête d'un dièdre concave, c'est-à-dire quand la droite est parcourue dans le sens de β vers α).

Toujours, dans le mouvement du regard, c'est la paroi, aperçue d'abord, qui apparaît antérieure ; l'œil va-t-il de α vers β, c'est la paroi *a* qui paraît être la face antérieure de l'escalier ; au contraire, l'œil part-il de β vers *a* c'est la face *b* qui paraît la surface antérieure du mur surplombant.

C'est sous cette forme d'escalier ou de mur que la figure

Schröder est connue. Nous avons voulu montrer que cette double interprétation s'explique comme celle des figures précédentes par le fait que la figure est interprétée comme dessinée vue de haut (escalier) quand l'œil parcourt effectivement la figure à partir du haut, ou d'en bas (mur) dans le cas contraire.

Necker a signalé, d'une façon analogue, qu'un cube étant dessiné en perspective par 12 traits, on peut l'apercevoir comme dessiné vu de droite et d'en haut ou bien de gauche et d'en bas, suivant qu'on la parcourt dans un ou l'autre de ces deux sens.



Dans le schéma ci-contre (fig. 8), *a b* représente la ligne parcourue par le compas qui sert de point de fixation *(expérience de Helmholtz)*. La flèche horizontale indique le sens du parcours du compas, les flèches qui longent les traits de la figure de Zöllner, indiquent des rotations qui sont exécutées autour de l'axe *a b* vers l'observateur, de sorte que l'extrémité du trait de Zöllner, vers lequel se dirige la flèche, est l'extrémité la plus éloignée de l'observateur. Comme nous venons de le voir, chaque trait devrait être accompagné de deux flèches, puisque successivement c'est sa partie supérieure et sa partie inférieure qui s'approchent de l'observateur. Mais nous avons indiqué cette position en mettant la flèche intérieurement aux deux traits de Zöllner qu'on considère ; la flèche du premier trait *cc* est indiquée pour le cas où on considère *cc* avec *dd ;* la flèche de *dd* quand on considère ce trait *dd* avec le troisième trait *ee* etc. etc.

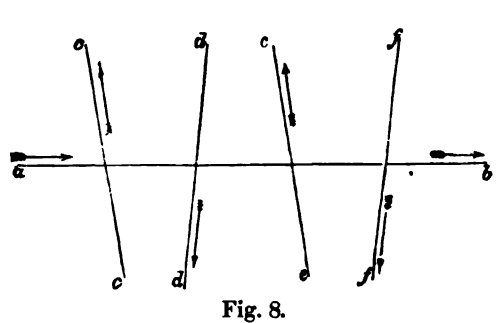


Fig. 8.

Il nous reste à montrer que l'illusion de la figure de Zöllner

dépend de cette position des grands traits. Quand on considère le premier et le second trait, ils sont aperçus avec leur extrémité supérieure plus éloignée de l'observateur : Pour ce motif ces traits semblent diverger à leur extrémité supérieure (illusion de la figure de Zöllner). En effet c'est le même cas que l'exemple de l'allée de Rougham dont nous avons parlé plus haut. Notre estimation de la distance qui existe entre les extrémités supérieures du premier et du second trait est exagérée ; et, inversement, l'estimation de la distance entre les extrémités inférieures des deux traits est vue trop petite parce que les extrémités inférieures de ces deux premiers traits semblent s'approcher de l'observateur. C'est l'application de cette règle générale que, quand un objet nous apparaît avec une grandeur apparente constante (c'est-à-dire sous un angle visuel constant), il nous semble d'autant plus grand que nous le croyons plus éloigné.

Ainsi en est il du soleil et de la lune ; ils nous semblent grandir, quand nous les voyons au travers d'une athmosphère très humide qui nous les fait paraître dans l'éloignement ; au contraire ils semblent plus grands à l'horizon parce que les objets du paysage s'interposent et ainsi nous les font paraître plus loin.

Il reste pour terminer, à faire remarquer que la rotation que le second trait *dd* effectue, quand on passe des deux premiers traits au groupe du second et du troisième, n'a pas pour effet de s'opposer à l'illusion de Zöllner, mais y concourt : en effet dans le groupe des deux premiers traits, le second trait *dd* (fig. 8), avait son extrémité supérieure plus éloignée de l'observateur ; inversément, dans la considération du groupe du second et du troisième trait, c'est l'extrémité inférieure qui est la plus éloignée, c'est donc à l'extrémité inférieure que se produira la divergence du groupe du second et du troisième trait. Mais on voit par la figure schématique 6 que cette divergence concourt avec la divergence du groupe des deux premiers traits. En effet la divergence du groupe des deux

premiers traits avait pour effet de faire dévier l'extrémité supérieure du deuxième trait *dd* vers la droite ; et, la divergence du groupe du deuxième et du troisième trait fait dévier l'extrémité inférieure de ce même trait *dd* vers la gauche.

On voit que les flèches des traits de Zöllner dans la fig. schématique 8 indiquent à la fois pour chaque trait l'extrémité qui s'éloigne de l'observateur et, par le fait même comme on pouvait le prévoir *a priori*, l'extrémité vers lequel les grands traits sembleront être divergents.

Il suit de ce qui précède que l'illusion, dans la figure de Zöllner (fig. 1), doit être beaucoup favorisée si on trace une ligne perpendiculaire aux grands traits; cette ligne fixe le regard de la même façon que le chemin du compas dans l'expérience de Helmholtz, et c'est autour de cette ligne comme axe que les traits semblent subir une rotation.

Ce qui confirme directement cette explication, c'est que Helmholtz a remarqué que l'illusion diminuait considérablement quand l'œil parcourait la figure ordinaire de Zöllner dans le sens des grands traits ; et qu'elle augmentait au contraire, quand l'œil parcourait la figure dans une direction perpendiculaire à ces grands traits. Il a remarqué la même chose dans les figures de Hering qui ne sont qu'une modification de la figure de Zöllner.

* * *

Reprenons la forme ordinaire du modèle de Zöllner. Supposons que les grands traits sont placés verticalement dans le dessin, tenu d'abord verticalement devant les yeux de l'observateur. Puis, si on incline le plan du papier, de façon que le plan contenant les directions de regard forme un angle dièdre très aigu avec le plan du dessin, l'illusion disparaît. Zöllner avait constaté cette particularité sans l'expliquer ; elle trouve son explication dans ce que nous venons de dire.

Étant donné que les fig. 4 et 5 sont, ainsi que nous l'avons vu, susceptibles de deux interprétations, suivant qu'elles sont

vues ou non horizontalement [1]), celle des deux interprétations qui s'imposera sera celle qui correspond le plus aux conditions dans lesquelles on regarde. Puisque nous supposons le plan de regard faisant un angle très aigu avec le plan du papier, les yeux de l'observateur sont donc en réalité très en dessous de la figure ; il est donc naturel que l'interprétation correspondante soit prépondérante ; c'est-à-dire, que les fig. 4 et 5 paraissent représenter des prismes verticaux vus d'en bas. Puisque les prismes sont verticaux, les lignes de Zöllner tracées sur les faces latérales seront également verticales, c'est-à-dire qu'elles cesseront de paraître avoir alternativement leurs extrémités plus rapprochées ou plus éloignées de l'observateur ; c'est la cause de l'illusion qui disparaît : il fallait donc que l'illusion elle-même disparaisse en même temps.

Une expérience de A. Guye d'Amsterdam confirme expépérimentablement cette manière de voir.

„ J'ai fait observer, dit Guye, qu'au moment où, de cette „ manière l'illusion disparaît (par inclinaison du plan) et le „ paralléllisme des grands traits devient évident, à ce moment „ l'observateur voit la figure comme dessinée en perspective : „ les lignes transversales, font l'effet de perpendiculaires aux „ lignes principales, et se projetent dans des plans inclinés „ contre le plan du papier, suivant un angle de 40° ; en sorte „ qu'elles se rencontrent alternativement ; au-dessus et au- „ dessous du plan du papier „. [2])

[1]) Il y a en tout quatre interprétations de la figure 4 :

1o Vue d'en bas, prisme vertical, arête du milieu saillante (Illusion de Guye);

2o Vue horizontalement, prisme oblique ayant la face inférieure plus rapprochée, arête du milieu saillante (Illusion de Zöllner) ;

3o Vue d'en haut, trièdre creux, formé d'un carré horizontal et de deux rectangles verticaux, arête du milieu en retrait (Illusion de Guye) ;

4o Vue horizontalement ; trièdre creux formé d'un carré oblique et de deux faces latérales rectangulaires situées obliquement ; arête centrale en retrait (Illusion de Zöllner).

[2]) *Maandblad der sectie voor natuurwetenschapen,* no 6, 1873, *et Revue scientifique,* 1893. p. 594.

L'illusion de Zöllner se rapporte à la seconde interprétation possible des fig. 4 et 5, c'est-à-dire au cas où ces figures

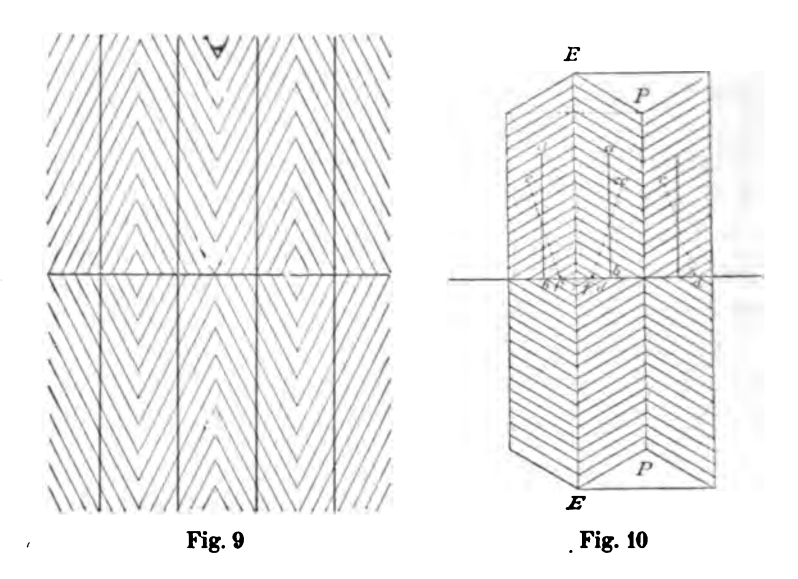


Fig. 9

Fig. 10

sont vues horizontalement ; elles sont alors perçues comme représentant des prismes ou trièdres, non plus verticaux mais obliques qui s'approchent ou s'éloignent de l'observateur par une de leurs extrémités supérieure ou inférieure. D'après cela l'illusion de la fig. de Zöllner doit *a priori* être plus forte, si, autour d'un axe horizontal, on trace des transversales symétriquement à cet axe (fig. 9). C'est ce que Pisco, qui a construit la fig. 9, a constaté expérimentalement. En effet, dans ce cas, il devient bien plus frappant pour l'œil que ces prismes ne sont pas verticaux mais obliques et l'illusion est ainsi favorisée. Nous avons représenté schématiquement

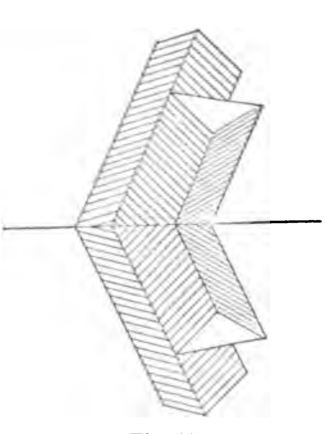


Fig. 11

(fig. 11) le même groupement de quatre prismes dont se compose la fig. 10 ; mais fig. 11 ce groupement est vu latéralement ; et, pour mieux montrer la superposition, on a prolongé le prisme de gauche.

Résumons ce que précède et formulons notre conclusion :

Dans l'expérience de Helmholtz, chaque fois que le compas quitte un groupe de deux grands traits, ce passage fait succéder une interprétation où les transversales sont parcourues dans un sens, à une interprétation où elles sont parcourues en sens inverse. C'est précisément ce même renversement de la position d'où le point de vue est considéré, qui occasionne, dans toutes les figures à double interprétation un trouble et une révolution dans tout l'aspect.

La conclusion psychologique qui s'en dégage, porte surtout sur la cause qui rend prépondérante à un moment donné une des interprétations : nous avons vu que cette cause est « le sens du mouvement réellement effectué par le regard à cet instant. »

Or, le sens dans lequel nous mouvons notre regard était certes une circonstance qui n'apparaissait pas à la conscience de l'observateur. Encore moins ce sens du mouvement du regard ne lui apparaissait pas, à première vue, comme cause déterminante de l'interprétation qui prévaut. L'analyse seule pouvait amener à ce résultat.

Généralisant ce qui précède, on est conduit à cette loi qui se retrouve dans bien d'autres domaines de psychologie physiologique, à savoir « qu'une condition physiologique (comme l'est dans les cas précédents le mouvement du regard), lorsque cette condition n'est pas ressentie séparément et aperçue comme telle, concourt néanmoins efficacement à la représentation consciente et peut même faire prédominer telle ou telle représentation entre plusieurs possibles ».

On est frappé de voir par cet exemple avec quelle perfection et quelle délicatesse les plus minimes dispositions des organes exercent leur influence sur les représentations, les dirigent, les

forment, les déterminent, alors que nous n'avons aucune conscience de l'existence comme telles de ces dispositions ou de ces activités dans les organes et que nous croyons la représentation entièrement indépendante et soustraite aux influences des facteurs organiques.

(A suivre). ARMAND THIERY.

XVI.

La théorie de Hume sur la connaissance et son influence sur la philosophie anglaise *)

La philosophie de David Hume repose toute entière sur ce principe que l'expérience est la seule cause productrice de nos idées. Hume, il est vrai, établit une différence entre l'*impression*, ou le résultat immédiat de l'expérience et l'*idée*, ou le résultat de l'impression ; mais la distinction n'est pas essentielle : elle n'a d'autre fondement que le degré de force avec lequel ces deux représentations agissent sur l'esprit [1]).

L'*impression*, fruit de l'expérience directe tant interne qu'externe, se grave dans l'âme avec une grande vivacité. Par *idée*, il faut entendre l'image affaiblie de ces impressions (the faint images of these), employée dans le jugement et le raisonnement. Tandis que l'impression est reçue du dehors, l'idée est une simple copie, une reproduction spontanée de l'impression. L'objet s'imprime deux fois dans le sujet : d'une façon vive mais passagère dans les organes sensitifs, et d'une façon faible mais plus stable dans l'esprit.

Il résulte de ces définitions que dans l'idéation le rôle de l'esprit reste purement passif; et c'est en ce sens que Hume peut être considéré comme le fondateur de l'empirisme, bien

*) Extrait d'une étude inédite sur la philosophie de D. Hume.

1) " The difference betwixt these consists in the degrees of force and liveliness with wich they strike upon the mind and make theyr way into our thought or consciousness. „ *Treatise of Human Nature* B. I. P. I. Édition Green et Grose 1890 p. 311.

plus que Roger Bacon ou Locke, qui avaient conservé à l'esprit une activité propre. Il en résulte encore que ce système bannit toutes les idées métaphysiques sur la substance, la cause et Dieu, ou que, tout au moins, ces idées deviennent de pures formes nominalistes, sans valeur objective. L'expérience se meut dans un étroit domaine : individuelle et concrète par nature, elle ne peut aller au delà de l'individuel et du concret ; si l'esprit est dénué de toute énergie propre, il ne verra jamais ouverts les horizons de la généralité et de la transcendance.

Les *idées simples*, ainsi entendues, se combinent suivant un procédé automatique, appelé l'*association*. L'association est une espèce d'attraction qui unit et complique les représentations mentales en vertu de leur affinité naturelle. Cette affinité se manifeste sous trois formes différentes, qui sont les lois de l'association : la *ressemblance*, la *contiguïté* dans le temps et dans l'espace, et la *causalité* au sens particulier que Hume attache à ce mot. Encore une fois, le principe d'union entre les idées n'est pas l'énergie de l'esprit, ce principe réside dans de simples qualités dont la nature a marqué certaines pensées comme d'un signe spécial, les prédestinant ainsi à passer dans un tout complexe [1]). La philosophie de Hume ne va pas d'un agent à ses forces, du dedans au dehors ; elle procède du dehors au dedans : ce sont les perceptions et leurs combinaisons qui composent l'esprit et les perceptions ont elles-mêmes leurs antécédents dans les qualités des objets extérieurs.

Il serait aisé de montrer que les arguments de Hume n'ont pas de valeur démonstrative, mais tel n'est pas l'objet de ce travail ; nous nous sommes borné à rappeler brièvement les principes fondamentaux de sa philosophie, et nous essaierons de montrer la grande influence qu'ils ont excercée sur l'école anglaise contemporaine.

[1]) Cfr. *Treatise.* I. Sect IV.

*
* *

Le premier qui, après Hume, s'occupa en Angleterre de développer la théorie empiriste des connaissances et l'associationisme, son complément, fut un médecin de Londres, D. Hartley. Son livre parut en 1749, dix ans après le traité de la Nature Humaine, sous le titre : *Observations on man, his frame, his duty and his expectations.* L'auteur déclare au commencement de son ouvrage qu'une de ses principales intentions est d'expliquer, d'établir et d'appliquer les doctrines de l'association, théorie qui lui a été suggérée par « ce que M. Locke et d'autres personnes ingénieuses ont écrit depuis son temps touchant l'influence de l'association ». Parmi ces autres personnes ingénieuses, auxquelles Hartley se déclare redevable de sa théorie associationiste, il faut placer en première ligne D. Hume. Ce n'est pas que Hartley se soit borné à reproduire les théories de Locke ou de Hume : il occupe plutôt, à côté de ces maîtres, une place indépendante. En effet, il établit leur système commun sur un fondement nouveau, que l'on verra évoluer plus tard dans une direction toute spéciale ; il est l'auteur de la théorie des vibrations que Priestley et Ch. Darwin adaptèrent aux récentes découvertes scientifiques pour en faire jaillir le matérialisme ou le sensualisme pur au sens de Condillac.

Le propre de Hartley c'est qu'il n'envisage pas la sensation comme un fait irréductible, mais qu'il la ramène à des phénomènes antérieurs et en fixe les éléments constitutifs. Hume avait laissé cette question dans l'ombre, tandis que Locke s'était contenté de réfuter les idées innées défendues par Descartes, et d'attribuer vaguement leur origine à l'activité des corps extérieurs.

D'après Hartley, et conformément aux théories physiques de Newton, « les objets extérieurs, par leurs impressions sur nos sens, causent d'abord dans les nerfs, ensuite dans le cerveau des vibrations de parties médullaires très petites et pour ainsi

dire infinitésimales ». Ainsi le cerveau, ébranlé par cette impression, est le siège de la sensation; celle-ci reproduite un certain nombre de fois, — et ici s'accuse l'influence de Hume. — laisse après elle des traces qui réapparaissent sous forme de vibrationcules ou vibrations secondaires; ces dernières engendrent les images ou idées simples.

De même que, pour Hume, l'idée est la copie affaiblie de la sensation, de même chez Hartley la vibration primaire détermine la sensation et la vibration secondaire l'idée. Avec la sensation comme matière et l'association comme principe spontané d'évolution, Hume construit tout l'édifice de nos connaissances; de même il suffit à Hartley de ces vibrations mécaniques, de leur association et de leur composition. [1])

Ce n'est pas que dans leur psychologie ces auteurs entendent se passer complètement d'âme, mais il ne faudra pas franchir une grande distance pour aboutir, avec les positivistes contemporains, à la théorie du double aspect, d'après laquelle les faits psychiques ne sont que l'aspect intérieur ou la face mentale d'un phénomène qui sous l'autre aspect est purement physiologique.

Sur la composition des idées simples en idées complexes, sur le caractère purement phénoménal de la causalité et des autres notions transcendentales, Hartley, en fidèle empiriste, se trouve entièrement d'accord avec Hume. [2])

[1]) *Observations on man*, etc. 1 vol. p. 73 (Édition de Londres 1791 en 2 vol.) " Simple ideas will run into a complex one by means of association. „ Et p. 79 : " When simple ideas run into a complex one, we are to suppose that the simple miniature vibrations corresponding to those simple ideas run in like manner into a complex miniature vibration corresponding to the resulting complex idea. „ Les vibrationcules idéales dérivent donc des vibrations sensorielles.

[2]) Vol. I p. 56. " I took notice in the introduction that those ideas wich resemble sensations were called ideas of sensation, and also that they might be called *simple* ideas in respect of the intellectual ones, which are formed from them, and of whose very essence it is to be complex. „ *Ibid.*, p. 58. " Sensory vibrations, by being often repeated, beget in the medullary substance of the brain a disposition to diminutive vibrations which may also be

*
* *

A la fin du XVIII[e] siècle, l'école écossaise jetait un vif éclat. Les doctrines empiriques que nous avons exposées, et surtout leurs conséquences en psychologie et en morale furent combattues vigoureusement au nom du sens commun par Thomas Reid et Dugald-Stewart.

Il s'en faut cependant que tous les maîtres de cette école aient rejeté dans leur ensemble les vues des philosophes empiristes. C'est ainsi que le docteur Th. Brown, tout en maintenant une barrière infranchissable entre les fonctions supérieures de l'intelligence et les représentations individuelles de la sensibilité reconnaît dans ces dernières, et accessoirement dans les autres, le principe d'association qu'il préfère appeler la suggestion simple. Elle consiste, selon lui, en ce que l'un des éléments perçus d'un objet sensible venant à revivre, suggère la perception des autres éléments dont l'ensemble forme l'unité d'un objet total. L'idée est la même, nous retrouvons ici la loi de contiguité de Hume; mais au lieu de l'appliquer dans tout le domaine de l'esprit, Brown fait de la *suggestion relative* un procédé supérieur régissant uniquement les jugements ou la perception de rapports abstraits.

*
* *

De Th. Brown, qui peut servir de transition entre deux écoles et deux siècles, nous passons à James Mill qui, au commencement de ce siècle, releva à la fois le drapeau de l'empirisme et celui de l'association. Il fut le père de J. Stuart Mill, un des représentants les plus illustres de l'école expérimentale contemporaine en Angleterre.

James Mill, dont l'ouvrage intitulé *Analysis of the pheno-*

called vibratiuncules and miniatures corresponding to themselves respectively. This correspondence of the diminutive vibrations to the original sensory ones, consists in this that they agree in kind, place and line of direction, and differ only in being more feeble i. e. in degree. „

mena of the human mind fut édité par son fils, se rapproche plus étroitement de Hume, tandis que ses prédécesseurs immédiats, Priestley et Erasme Darwin, empruntent leurs théories physiologiques et mécaniques à Hartley.

Après avoir énoncé que le phénomène général de l'esprit est le sentiment ou le *feeling*, J. Mill le distingue, à la façon de Hume, en sentiment *fort*, quand l'objet des sens est présent. et en sentiment *faible*, en l'absence de ce même objet. Le premier est la sensation (chez Hume l'impression), le second est l'idée, (trace, copy of the sensation). Les idées complexes ou soi-disant générales ne sont que des idées dont les éléments sont reliés entre eux par le lien subjectif de l'association. Le jugement ou croyance est l'adhésion subjective de l'esprit à l'association de deux idées et, comme toute idée se réduit primitivement à la sensation, il ne reste comme élément irréductible que le *feeling* ou le sentiment : ainsi chez Hume il ne restait que l'impression.

La façon dont Mill rend compte de la causalité nous montre encore mieux l'influence de la doctrine de Hume : comme tout doit provenir de la sensation, la notion de cause et les autres notions supérieures ne peuvent dépasser le cercle étroit des phénomènes ou des sentiments groupés en une certaine unité par l'association. Hume réduit la causalité à la succession habituelle de deux phénomènes fréquemment observés par l'expérience; James Mill appelle la cause et l'effet du nom d'*antécédent* et de *conséquent*. Si le mot *antécédent* fait songer à un principe de détermination, alors que la *succession* dont parle Hume ne vise que la postériorité dans le temps, la différence n'est que dans le nom. Pour Mill comme pour Hume le lien entre la cause et l'effet n'existe que dans notre pensée; par la force de l'association nous ne pouvons penser à l'un sans songer à l'autre.

* * *

Avec J. Stuart Mill et l'école contemporaine la philo-

sophie empirique et associationiste entre dans une phase nouvelle. Si elle fait de sérieux progrès en adaptant ses lois aux nombreuses découvertes de la science moderne, elle accuse davantage l'insuffisance de son principe primordial, parce que l'esprit vigoureux et positif de ses nouveaux adeptes le pousse et le conduit, avec une logique serrée, jusqu'à ses dernières conséquences.

Stuart Mill s'est adonné aux sciences politiques et économiques plutôt qu'à l'observation spéculative de la nature. Il reste plus attaché que ses successeurs à la méthode rationnelle; il maintient et relève même plus haut que ses devanciers immédiats l'activité autonome de l'esprit. Par là il se rapproche de Hume tandis que Spencer et Bain tout comme Hartley, absorbent l'étude de l'âme dans la physiologie.

Il suffit de jeter un coup d'œil sur la théorie de la connaissance, professée par Stuart Mill, pour reconnaître l'influence de Hume. Remplacez la connaissance en général par le mot *état mental* ou *état de conscience*, l'impression par *état de conscience primaire* et l'idée par *état de conscience secondaire*, et vous aurez la reproduction fidèle des principes du philosophe d'Edimbourg. Stuart Mill énonce brièvement sa théorie dans son *Système de Logique déductive et inductive* [1] : « Toutes les fois, dit-il, qu'un état de conscience a été déterminé par une cause quelconque, un état de conscience ressemblant au premier, mais d'intensité moindre, peut se reproduire dans la présence d'une cause semblable à celle qui l'avait produit d'abord ». C'est toujours le grand principe empirique : l'idée est la copie de l'impression. Pour montrer explicitement que c'est au fondateur de l'empirisme qu'il en est redevable, Stuart Mill termine son exposé par ces déclarations : On énonce cette loi en disant, dans le langage de Hume, que chaque impression mentale a son idée [2]. Les idées ont la sensation comme matière et ont

1) Vol. II. p, 437.
2) *Ibid.*

seulement été modelées dans le moule de l'association sous les formes diverses d'attention, d'abstraction, de comparaison, de généralisation et de langage. [1])

Dans l'énumération des lois d'association, on voit encore qu'il s'est inspiré des idées de Hume. En effet, il lui emprunte la loi de *ressemblance*, pour en faire la loi principale et il la distingue des lois de contiguïté dans l'espace et le temps qui, pour Hartley et J. Mill, constituent les règles uniques de notre activité psychique.

Il est intéressant d'observer que Stuart Mill explique la combinaison des idées simples par voie d'abstraction et de généralisation et qu'il rétablit, en quelque façon, le rôle actif de l'esprit déjà trop effacé par Hume et par Hartley et plus encore par Spencer et Bain. Ce n'est pas à dire que Stuart Mill conçoive les idées comme les représentations essentielles des choses et qu'il restitue à la raison le rang de souveraine dont ses prédécesseurs l'avaient spoliée. Pour Stuart Mill, les idées universelles, en effet, ne sont que des formes nominalistes; pour employer le langage kantien, il tire de l'expérience aussi bien la forme que la matière de l'idée. L'unité et la nécessité des concepts est purement subjective; leur universalité résulte du nom commun appliqué par l'esprit à une double collection constituée, l'une par les attributs d'êtres semblables; l'autre, par les actes qui les représentent dans l'esprit. [2])

De même quand il parle de la valeur des axiomes, Stuart Mill leur enlève toute transcendance. Aussi doit-il admettre comme un postulat l'uniformité des lois naturelles : la proposition, dit-il, que le cours de la nature est uniforme est le principe fondamental, l'axiome général de l'induction. [3])

1) Ces idées ou *états mentals secondaires*, dit-il, à la même page 437, sont excités par nos impressions ou par d'autres idées, suivant certaines lois qu'on appelle les lois d'association.

2) Cfr. *Examen de la philosophie de Hamilton.*

3) *Système de Logique* I p. 348.

Le principe de causalité est réduit aux proportions mesquines d'une succession invariable : « La loi de causalité qui est la colonne de la science inductive n'est que cette loi familière, trouvée par l'observation, de l'inviolabilité de succession entre un fait naturel et quelque autre fait qui l'a précédé. »[1] La cause se définit tout simplement l'antécédent dont le phénomène est invariablement et inconditionnellement le conséquent.[2] Stuart Mill suit son maître jusqu'à battre en brèche la valeur de l'expérience interne; il se base avec Hamilton et Hume sur notre ignorance des intermédiaires pour écarter la preuve tirée de la causalité consciente de la volonté. Toutes ces théories, sauf la valeur de l'argument de conscience, sont des conséquences nécessaires du principe posé par Hume, que nous n'avons d'autre source de connaissance que l'expérience. L'expérience soit seule, soit à l'aide de l'habitude qui n'est que le résultat d'expériences accumulées et inséparablement associées, est absolument incapable de dépasser les limites de la probabilité ou de nous fournir une loi qui serve de base certaine à la science.



Herbert Spencer, un des plus puissants chercheurs de ce siècle, embrasse dans un vaste système les sciences et la philosophie. L'application qu'il fait à l'empirisme associationiste des lois d'évolution et de conservation de la force donnent à ses travaux un imposant aspect d'unité et de cohésion. Partisan de la méthode expérimentale externe, comme les récents philosophes allemands, Spencer appuie toujours ses principes sur d'abondantes observations : aussi est-il parfois difficile de démêler sa pensée fondamentale dans l'enchevêtrement des détails.

Spencer admet le principe fondamental de l'école empiriste

[1] *Système de Logique* I p. 369.
[2] *Ibid.* 582.

tel qu'il a été formulé par Hume : sa critique se borne aux expressions employées par Hume pour désigner les faits primitifs de la connaissance. La différence entre les deux consiste dans la méthode, sans compter, qu'au point de vue scientifique, Spencer a une évidente supériorité. [1]) Il distingue deux sortes d'états de conscience : l'un vif et l'autre faible, d'après la présence ou l'absence de l'objet faisant impression. [2]) C'est cette double série d'états de conscience que Hume appelait les impressions et les idées. Il observe ensuite que les états faibles seraient impossibles sans les états forts et que par conséquent les premiers sont dans une relation de dépendance originelle par rapport aux seconds. [3]) Et ce que Hume avait déjà affirmé des idées de l'imagination, à savoir qu'elles ne sont pas servilement astreintes à suivre l'ordre des impressions primitives, Spencer l'énonce en règle générale de tous les états faibles : « de sorte que les états vifs ou originaux et leurs copies faibles diffèrent en ceci, que les uns sont absolument inaltérables tant que je reste physiquement passif et que les autres sont facilement modifiables tandis que je reste physiquement passif. » [4]) Ainsi donc, chez Spencer comme chez Hume, tout se ramène à la sensation, et l'idée, si haute, si générale soit-elle, n'en est que la reproduction affaiblie. Bien plus, ce

[1]) Cfr. *Principes de psychologie*, VIIme partie, chap. III, p. 394. Edition de Ribot et Espinas. Paris 1875; IIe partie p. 340.

[2]) " Le premier fait cardinal que l'on doit établir c'est que ces deux classes d'états de conscience sont respectivement vif et faible. „ *Ibid.* II, 473.

[3]) " La comparaison me montre donc que les états de conscience vifs sont primitifs et que les états faibles sont dérivés. Il est vrai que les états dérivés peuvent être combinés d'une manière qui n'est pas entièrement semblable à celle dont sont combinés les états primitifs. Après avoir eu les états de conscience produits pour les arbres, les montagnes, les rocs, les cascades etc., *les pensées* de ces choses peuvent être réunies sous des formes en partie nouvelles. Mais si aucune de ces diverses formes, couleurs ou distributions, n'a été présentée d'une manière vive, aucune recombinaison faible n'est possible. „ *Principes de psychol.* trad, Ribot et Espinas II. 475. Nous soulignons le mot pensées afin de montrer que Spencer emploie indifféremment le mot pensée et état faible pour désigner ce que Hume appelait l'idée.

[4]) *Ibid.* 476.

n'est pas seulement dans les idées que se répercute la sensation mais encore dans nos volitions, nos émotions et nos passions : « Bien qu'il y ait des émotions vives et faibles — les émotions actuelles et les idées de ces émotions — toutes appartiennent à l'agrégat faible. »[1]) Il est vrai que l'humanité n'est pas près d'accepter cette maxime comme un oracle ; H. Spencer n'indique pas et ne pourrait indiquer la sensation dont l'orgueil, par exemple, la colère ou la tristesse serait la simple copie.

Il n'entre pas dans notre pensée de rabaisser la philosophie de H. Spencer et de la réduire à un développement rajeuni des thèses de Hume; ce que nous voulons dire c'est que l'influence de Hume se fait sentir jusque chez les plus illustres représentants de l'école anglaise contemporaine.

En ce qui regarde les éléments antérieurs à la sensation, question que Hume avait laissée dans l'ombre, nous voyons Spencer, fidèle à son système harmonique et à sa méthode physiologique, se tourner vers les manifestations matérielles pour expliquer les phénomènes psychiques. En cela il suit la voie indiquée par Hartley, mais nous n'avons pas à critiquer sa manière de composer l'état conscient d'états élémentaires inconscients ou de chocs nerveux d'une intensité insuffisante. Nous préférons ajouter un mot sur les lois de l'association et la causalité, où nous pourrons constater à nouveau l'influence du fondateur de l'empirisme.

Tandis que Hume avait mis la contiguïté dans le temps ou l'espace sur le même pied que la ressemblance, Spencer et Bain font de la ressemblance et de son opposé, la dissemblance, la loi fondamentale de toute association et même de toute connaissance achevée. [2])

[1]) Ch. XVI de la septième partie des *Principes de psychologie* : Différenciation complète du sujet et de l'objet (trad. Ribot et Espinas II. 488.)

[2]) " Qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas d'autre sorte d'association, l'association primaire et essentielle a lieu entre chaque état de conscience et la classe l'ordre, le genre, l'espèce et la variété des états de conscience antérieurs *semblables* à lui. „ *Principes de psychol.* I. p. 360.

Hume avait déja dit que l'idée est en tout point semblable à l'impression, sauf la vivacité et que l'impression tend, comme par un effort spontané, à aboutir à un écho idéal, ce qui, nous l'avons reconnu, est le germe de toute idée associationiste. Spencer est plus explicite encore et soutient que la connaissance n'est pas complète, tant que l'état fort n'a amené son état faible correspondant, de sorte que l'idée est le corollaire obligé de toute vraie connaissance. La dissimilitude et la similitude sont encore une fois les lois de cet achèvement.

Tant qu'il n'y a qu'une impression, l'esprit ne sait rien ; il faut qu'il soit éveillé à la vraie connaissance par un changement, et ce changement s'établit par une dissemblance entre les états successifs. [1])

H. Spencer est également plus explicite que Hume sur la cause présumée de cette association; il le déclare sans ambages: pour lui elle est automatique; ce n'est pas un acte de pensée qui peut avoir lieu ou n'avoir pas lieu, la pensée consiste dans la reconnaissance même de chaque état de conscience. [2])

C'est ici que nous assistons à l'évolution naturelle des principes de Hume; elle nous conduira bientôt à une psychologie sans âme, à une doctrine générale basée sur le principe : penser=sentir, et qui sera plutôt une physiologie qu'une philosophie. On ne s'étonnera pas non plus que, conformément aux traditions, le principe de causalité soit réduit à n'être plus qu'une suite invariable de phénomènes et que l'expérience perde ainsi toute base rationnelle et la science ses lois immuables et toute sa certitude objective. A certains endroits cependant, Spencer éprouve un scrupule à faire de la causalité (antécédents et conséquents), un rapport purement subjectif,

1) " C'est dans la connaissance d'états successifs et de changements de conscience semblables ou dissemblables que consiste essentiellement l'acte de la pensée „. *Princ. de psychol.* II. 292-293.

" Le rapport de différence est primordial; c'est le rapport impliqué dans tout autre rapport et on ne peut rien en dire de plus, sinon qu'il est un changement de la conscience „. *Ibid.*, 296.

2) Cfr. *Ibid.*, p. 260.

une loi formée par association dans l'esprit sans base certaine dans la nature. L'esprit ne peut pas se faire une loi comme il lui plait; il ne peut pas intervertir l'ordre des phénomènes; il semble donc plutôt subir la loi des choses que de la leur dicter. C'est un aveu sincère, Spencer se rapproche un instant de la vérité telle que le bon sens l'enseigne avec la philosophie traditionnelle. [1])



Dans les travaux d'Alexandre Bain, nous retrouvons encore les principes fondamentaux de l'école expérimentale. Bien que sa pensée se cache plus encore que celle de H. Spencer, sous une efflorescence d'exemples et de détails scientifiques, et que par sa méthode d'expérimentation moitié interne, moitié externe, il fait songer aux travaux de Wundt et de Helmholz, il est cependant facile de voir qu'il donne pleine adhésion aux vues générales de l'associationisme empiriste. Pour lui comme pour Hume, l'idée n'est qu'une sensation affaiblie, un simulacre, une image d'impression. Il suffit de la *rétention* pour que l'acte sensitif devienne l'acte intellectuel; comme ses prédécesseurs, il tient que l'idée, ou la conception se confond avec le simple souvenir. [2]) Bien que partisan décidé de l'empirisme,

[1]) " Quand cependant, dit Spencer, nous passons des séquences *non nécessaires* aux séquences *nécessaires,* nous trouvons non seulement que les états de conscience sont liés de telle façon que quand l'antécédent est présenté, il est presque impossible, même tout à fait impossible, d'empêcher le conséquent de le suivre; mais nous trouvons encore que l'antécédent et le conséquent ne peuvent être transposés. Exemple du premier caractère : nous ne pouvons penser à un poids lourd rompant la corde qui le soutient sans penser que ce poids tombera. Exemple du second caractère : l'esprit ne peut se représenter, dans un ordre inverse, le rapport entre un choc et un mouvement antérieur ". *Princ. de psych.* II. 300.

[2]) " Quand l'oreille est frappée par une onde sonore, nous avons une sensation de son; cependant l'excitation mentale ne s'évanouit pas parceque le son cesse; il reste un certain effet persistant, en général beaucoup *plus faible*, mais variant beaucoup selon les circonstances. Nous avons encore la faculté de recouvrer et de raviver *sous forme d'idée* toutes sortes de sensations et de sentiments passés ou éteints, sans que les originaux soient présents et *par*

Bain n'attribue cependant pas la reproduction de la sensation à un procédé purement automatique comme le fait Spencer ; il semble remettre en honneur l'activité autonome de l'esprit, puisqu'il appelle l'idéation « un effet des forces mentales », et qu'il pose une « différence radicale entre la sensation et l'idée ». Malheureusement Bain ne s'exprime pas toujours avec la même netteté, et la différence radicale entre sensation et idée n'a trait qu'à la question extrinsèque de l'objectivité. Quand il parle de l'intelligence, il n'entend d'ordinaire que les fonctions inférieures, organiques, de la vie mentale, où son esprit d'observation et de fine analyse peut se donner libre carrière. Il laisse dans l'ombre l'activité abstractive et le monde des relations nécessaires et universelles qui en résulte. Ce n'est qu'au prix de cette confusion entre les activités sensitives et la pensée au vrai sens du mot, que Bain, Hume et les autres, parviennent à rendre compte de nos manifestations psychiques : ils n'en connaissent que l'infime partie, et croient avoir le dernier mot parce qu'ils ont renfermé de force le monde supérieur dans leurs explications des sphères inférieures.

Sur la plupart des questions qui nous occupent, Bain reproduit les solutions communes à tous les représentants de l'école. Le jugement se confond comme l'idée avec la sensibilité ; suivant la vieille thèse nominaliste, l'universalisation n'est qu'une assimilation de plusieurs objets, grâce à un caractère commun ; le principe de causalité est dépouillé de toute connexion nécessaire. L'expérience est à elle-même sa seule base, sans que la raison puisse la soutenir, et, comme l'expérience passée ne se porte pas garant de l'expérience future, il n'y a plus d'affirmation générale qui tienne sur la nature des choses.

l'effet des forces mentales seules". *Les Sens et l'Intelligence*, p. 281 (Trad. Cazelles, Paris 1874.) En note il ajoute : " Il faut se figurer qu'il y a une différence radicale entre la sensation et la *sensation rappelée qu'on appelle proprement l'idée*. Cette différence fondamentale se rattache au sens de la réalité objective qui est la propriété de la sensation, non la propriété de l'idée ". (*Ibid*).

Il faut alors forcément recourir avec Stuart Mill au *postulat de l'uniformité de la nature*, avec Bain à *un élan instinctif* de croyance, ou avec Spencer à *l'impensabilité de la non-séquence;* ce qui revient toujours en définitive à l'*habitude* de Hume ou à l'association subjective de l'expérience répétée.

Bain se rapproche de Hume plus qu'aucun de ses contemporains de l'école expérimentale. En effet dans la question de la limitation de nos connaissances au point de vue objectif, il embrasse résolument l'idéalisme, alors que Spencer souscrit à une sorte de réalisme transfiguré. Bain nous déclare incapables d'atteindre un monde matériel indépendant de nous. Cet acte en lui-même serait une contradiction, car nous ne connaissons les choses que suivant le mode qu'elles revêtent dans notre esprit. Par une illusion de langage, nous nous imaginons être capables de contempler un monde qui n'entre point dans notre propre existence mentale. Ainsi l'objet est absorbé par le sujet, et nous aboutissons à la théorie du relativisme qui, en Angleterre, depuis Hamilton, et dans toute la philosophie actuelle, a eu un si grand retentissement. Cette théorie se rattache à Hume et à Berkeley. C'est Berkeley qui a effacé la distinction introduite par Locke entre les qualités primaires et secondaires, en les déclarant toutes deux *relatives*. C'est Hume qui, s'appuyant sur cette base, a appliqué la théorie de Berkeley au moi comme au non-moi, à l'esprit comme aux corps. Hume en est venu à n'avoir que des conclusions problématiques sur toutes les réalités objectives et aboutit ainsi au scepticisme spéculatif : nous ne connaissons plus rien que nos idées et les phénomènes qu'elles renferment; les choses sont impénétrables. C'est ce que Kant appellera bientôt les *phénomènes présentables* et les *noumènes inaccessibles*.

En ce qui regarde l'association, Bain est plus radical que tous les autres. L'association n'est pas seulement le procédé par lequel l'esprit *évolue*, mais elle est son origine même et la méthode de sa constitution. Il nous suffit de faire observer ici

que dans le procédé secondaire d'association, celui où l'esprit passe d'une idée déjà donnée à une autre, Bain maintient avec Hume la ressemblance et la contiguïté. La causalité, estimée par lui un cas spécial de la contiguïté, se trouve remplacée par la contrariété qui n'est que l'opposé de la ressemblance.

* * *

Romanes revient en partie à la terminologie scolastique en l'adaptant aux théories de l'école associationiste. Il range tous les états de conscience sous les dominations de *concept*, de *recept* et de *percept*. Le percept, c'est l'impression de Hume ou la sensation ordinaire. Le concept, c'est l'idée soi-disant générale ; et le recept est le terme nouveau qui concrétise l'influence générale de l'association et qui doit servir de transition entre la sensation et l'idée. Romanes décore du titre indéterminé de recepts, les imaginations vagues et confuses de plusieurs objets ; il les a assimilées à des photographies indécises qui, en apparence, présentent l'aspect d'un type général, mais qui en réalité, examinées minutieusement, sont toujours la reproduction d'un objet déterminé ou de parties juxtaposées de différents objets. En vérité, Romanes suit les traces de Spencer en ce que, conformément à la théorie évolutionniste, il cherche à rapprocher les extrêmes par les intermédiaires. Bien qu'il remette en honneur l'activité interne, il ne parvient pas à combler l'abîme qui sépare l'énergie abstractive de l'intelligence, des phénomènes moitié passifs, moitié actifs de la sensibilité [1]).

[1]) Cfr. Romanes. *Mental Evolution in Man.* London, 1888 p. 39 :
My Nomenclature of Ideas may be presented in a tabular form thus:

Ideas	General-abstract or Notional = Concepts.
	Complex-Compound or mixed = Recepts or generic ideas.
	Simple particular or Concrete = Memories or Percepts.

A la page 193 il subdivise les recepts en *lower* et *higher* recepts (bas et hauts recepts) et les concepts en *lower* et *higher concepts.* On peut rapprocher de ces divisions les 5 espèces d'idées des Allemands : *Warnehmung* (observation particulière) *Anschauung* (synthèse) *Vorstellung* (représentation en

*
* *

Huxley, le biographe et le commentateur de Hume, est conduit par l'empirisme à des déclarations matérialistes telle que celui-ci : « Tous ceux qui sont au courant de la question et qui connaissent les faits ne sauraient douter que les principes de la psychologie ne soient contenus dans la physiologie du système nerveux. Ce qu'on appelle opération de l'esprit est un ensemble de fonctions cérébrales et les matériaux de la conscience sont les produits de l'activité du cerveau. » [1] Huxley ne manque pas d'observer à ce propos que Hume a « entrevu cette vérité fondamentale, que l'explication des opérations de l'esprit repose sur l'étude des changements moléculaires qui s'accomplissent dans l'appareil nerveux et qui leur donnent naissance ». Si, pour Spencer, le dynamisme régit l'évolution, Huxley se contente de la matière et de ses métamorphoses perpétuelles pour rendre compte de l'ensemble des phénomènes, tant dans le domaine psychique que dans le domaine cosmologique.

Tout en rendant hommage au génie synthétique des évolutionistes et à la beauté de leurs lois, il serait facile de montrer avec St-George Mivart qu'ils n'expliquent pas les phénomènes dans leur intégrité. Nous croyons avoir établi suffisamment, en ce qui regarde la théorie des connaissances, que tous les grands représentants de l'école anglaise contemporaine ont admis avec des réserves et des modifications de diverse nature les vues générales du législateur de l'empirisme.

E. Soens.

gén.) *Erfahrungsbegriff, Verstandesbegriff.* — Cf. Romanes *Ibid,* p. 40 : " A recept differs from a concept in that it is received, not conceived. The percepts out of which a recept is composed are of so comparatively simple a caracter, are so frequently repeated in observation and present among themselves resemblances analogies so obvious, that the mental images of them run together as it were spontaneously or in accordance with the primary lows of merely sensuous association, without requiring any conscious act of comparison. „

[1]) *Hume, sa vie, sa philosophie,* par Huxley. Trad. Compayré. p. 108.

XVII.

L'agnosticisme

—

A PROPOS DU LIVRE DE A. BALFOUR,
« LES FONDEMENTS DE LA FOI ». *)

M. Arthur Balfour, un homme d'État dans toute la vigueur de la jeunesse, vient de publier un ouvrage qu'il considère comme une introduction à la théologie. En réalité, c'est la discussion philosophique des fondements de la morale et de la science certaine. Une pareille discussion peut être à bon droit regardée aujourd'hui comme le préliminaire obligé de la théologie, car « les batailles décisives de la Religion se livrent aujourd'hui au delà de ses frontières ».

M. Balfour prend donc à partie, avec une extrême courtoisie d'ailleurs et une grande discrétion, les leaders de la pensée philosophique en Angleterre : il part de leurs prémisses et met à nu les conséquences qui en découlent.

L'agnosticisme mène à la ruine de la morale, de l'esthétique, de la science certaine.

Mais l'homme et la société ne peuvent vivre de négations. Nous avons besoin d'un fondement à la morale, il nous faut pouvoir aimer le bien et admirer le beau, nous ne pouvons nous passer de religion : que faire ?

Puisque la philosophie est incapable de nous assurer ce que

*) *The foundations of belief*, being notes introductory to the study of theology, by the Right Hon. Arthur James Balfour. London, Longmans Green 1895.

notre nature réclame et ce qui fait sa véritable grandeur, nous aurons recours à l'autorité.

Aussi bien, nous vivons plus d'autorité que de raison. Ce qui détermine l'orientation de notre vie, c'est bien plus le « climat psychologique » que la réflexion personnelle. L'esprit général de l'époque, l'éducation première, les influences quotidiennes de la famille, des amis, du journal, des partis, des sociétés religieuses dictent la plupart de nos jugements. Et il n'y a pas lieu de nous en plaindre. Car s'il nous fallait à un certain âge de notre vie reviser rationnellement toutes les croyances dont notre conduite s'inspire, et remettre en question notre assentiment jusqu'à ce que la revision fût complète, nous serions comme des êtres suspendus en l'air, consumant le restant de notre existence à chercher quelque part un pied de terre ferme qui nous échapperait toujours.

Il est donc nécessaire et légitime de nous appuyer sur l'autorité.

Puisque la raison est impuissante, d'elle-même ; puisque notre nature, par toutes ses nobles aspirations qui la soulèvent vers le bien, le beau et le vrai, appelle à son secours une autorité supérieure à elle, croyons à un Dieu-Providence, auteur et garant de l'ordre universel; croyons même que « ce Dieu ne vit pas loin de nous, qu'il s'est fait homme pour nous et a consenti à habiter parmi nous » : l'ordre social sera mieux établi, et nous aurons davantage le sentiment de l'accord de notre nature avec elle-même, le sens de l'harmonie de notre être, « *sense of consistency* », condition *sine qua non* du repos, de ce que l'ascétisme chrétien appelle la paix intérieure.



L'apparition du livre de A. Balfour n'est pas un fait banal : il emprunte aux circonstances une signification particulière et aux matières qu'il traite une importance philosophique hors de pair.

M. Balfour est universellement considéré comme un esprit

supérieur et indépendant. Huxley, un de ceux que la critique de Balfour a dû atteindre le plus vivement, a consacré ses dernières pages à l'examen des *Fondements de la foi* ; il ne peut se défendre d'y rendre hommage au talent de son adversaire ; il compare son armure à celle d'Achille et parle en termes admiratifs du bouclier glorieux, de la lance vigoureuse et du glaive acéré du héros [1]).

M. Spencer eût voulu se soustraire au débat, mais « l'effet à attendre de l'intervention de M. Balfour est trop important, dit-il, pour me permettre le silence, je me décide donc, quoique avec répugnance, à accepter son défi » [2]).

Plusieurs autres écrivains en vue, Martineau, dans le *Nineteenth Century* [3]), Wallace, représentant de la philosophie d'Oxford [4]), Fairbairn, au point de vue de la théologie protestante [5]), Saint George Mivart [6]), et W. Barry [7]), au point de vue de la philosophie spiritualiste et de la théologie catholique, se sont successivement prononcés pour ou contre les idées de l'homme d'État anglais. La publication de son livre a pris ainsi les proportions d'un événement.

C'est justice d'ailleurs. Car les matières traitées dans les *Fondements de la foi* touchent à la question vitale de l'heure présente.

Dans tous les pays du monde, en effet, nous en sommes là aujourd'hui. Sous l'influence de la *Critique de la raison pure* de Kant, la métaphysique a été abandonnée. Une foule de savants et de philosophes ne connaissent plus que les phénomènes et leurs lois nécessaires. Il est possible qu'il y ait des « noumènes », des substances corporelles hors de nous, un

1) *The nineteenth century*, March 1895, p. 531.
2) *Fortnightly review*, June 1. 1895, p. 862.
3) April 1895, p. 552 et suiv.
4) *Fortnightly review*, April 1895, p. 540.
5) *The contemporary review*, april 1895, p. 457.
6) *The nineteenth century*, August 1895, p, 261.
7) *Dublin review*, July 1895, p. 128.

sujet substantiel et personnel en nous, des esprits purs, un Être suprême au-dessus de nous, mais s'il y en a, il nous est impossible de les jamais connaître.

Les phénomènes qui nous touchent de plus près sont ceux qui s'accomplissent dans le règne de la vie. Ils sont soumis à une loi d'évolution où les chances du hasard sont le seul facteur de la survivance des types les plus aptes, de la différenciation progressive des organismes, de l'apparition même du type humain.

Dès avant la formation de notre système solaire, les éléments matériels contenaient virtuellement tous les phénomènes, dont la succession amène fatalement les diverses manifestations d'activité qui forment l'évolution de notre globe et l'histoire des civilisations.

Que deviennent, dans une pareille conception de l'univers, le libre arbitre, la distinction entre le bien et le mal moral, ces fondements de l'ordre des sociétés ?

Mais la nature proteste contre la thèse de l'amoralité de la vie.

Il est impossible d'assister en spectateur indifférent à la lutte engagée entre le bien et le mal et de ne voir dans les agents humains, les honnêtes gens et les criminels, que des machines qui participent différemment mais fatalement au jeu d'un mécanisme universel.

De là la réaction qui se produit aujourd'hui contre les conséquences sociales du matérialisme.

En ceci encore, l'ouvrage de M. Balfour traduit l'état présent des esprits.

On comprend qu'un homme d'État, qui a le sentiment de sa responsabilité, essaie de remonter le courant et de replacer sur les autels l'autorité aujourd'hui méconnue. Car enfin, comment constituer une société sans autorité ? La société consiste essentiellement dans la tendance des membres d'un même corps à la réalisation d'un même but par des moyens appropriés. Or, ce but qui l'assignera à l'activité de tous ? Et

supposé qu'il fût assigné, comment y faire converger efficacement toutes les volontés individuelles ?

Il faut pour cela quelqu'un qui ait le droit et soit investi de la mission de préciser ce but de l'activité sociale et d'imposer aux volontés la loi de le réaliser; ce quelqu'un c'est l'autorité.

Mais où trouver une autorité ?

L'autorité civile ! Où sont ses titres ? Si rien n'est intrinsèquement bon, pourquoi serait-il bon de lui obéir ? Pourquoi serait-il mauvais de lui préférer l'anarchie ?

L'autorité religieuse ? Mais la même difficulté se représente. Du reste, les nations protestantes n'ont plus d'autorité religieuse. La Bible, dépôt unique de la Révélation, est livrée à l'interprétation de chacun. De *société* religieuse, il n'y en a plus. Il n'y a ni Église protestante, ni hiérarchie, divinement constituée, ni pouvoir suprême définissant les doctrines à croire, les actes à accomplir.

Aussi, l'éminent homme d'État en est-il réduit à asseoir l'ordre moral et social sur une philosophie du sentiment, sur une loi de nécessité.

D'une part, l'agnosticisme est une théorie toute négative, qui manque de base et qui, comme système, ne tient pas.

D'autre part, le libre arbitre, la moralité de la vie, l'existence d'un Dieu-Providence s'appuient sur les sentiments les plus nobles de notre nature et forment la base nécessaire de l'ordre social.

Croyons donc à Dieu, à la morale et au libre arbitre.

Telle est la conclusion finale de M. Balfour.

Mais il saute aux yeux qu'un sentiment, quel qu'il soit, ne peut être le dernier mot d'une philosophie.

Car, inévitablement, de deux choses l'une :

Ou ce sentiment est aveugle, ou il est éclairé.

S'il est aveugle, un être capable de réflexion ne saurait s'en contenter et y reconnaître la loi de sa vie.

S'il est éclairé, c'est que la réflexion lui trouve un fonde-

ment rationnel, et alors c'est ce fondement qui devient l'objet suprême de la philosophie.

La raison spéculative revendique tôt ou tard, nécessairement, le contrôle du sens commun. Une philosophie conservatrice qui méconnaît cette condition n'est, en réalité, qu'une forme voilée du scepticisme.

* * *

Balfour a mille fois raison, sans doute, de considérer la portée sociale du positivisme, et de sommer ceux qui le professent, sous le couvert de la raison et de la science, de se mettre d'accord avec eux-mêmes.

Le positivisme n'admet pas le libre arbitre. Soit. Mais au moins il ne niera pas que nous avons le *sentiment* de la liberté. C'est un fait, cela.

Illusion, diront les positivistes.

Mais cette illusion d'où vient-elle ? Autour de nous, tout, absolument tout est régi par la loi du déterminisme. Chaque fois qu'un événement, extérieur à nous, se produit, nous trouvons qu'il a dans certains antécédents matériels la cause adéquate de son apparition. D'où a donc pu nous venir la conviction que tels ou tels de nos actes sont soustraits à la causalité déterminante d'agents matériels et ne relèvent finalement que de nous-mêmes ?

Et comment la conscience du libre arbitre aurait-elle invinciblement résisté aux avertissements des fatalistes et des déterministes qui s'évertuent à nous montrer que nous sommes dans l'illusion ?

A distance, le soir, il nous arrivera de prendre une vieille souche au bord du chemin pour un voyageur qui s'avance vers nous ; mais à mesure que nous nous rapprocherons de l'ombre indécise, l'illusion se dissipera et le sentiment de notre déception mettra l'*intelligence* en garde contre le retour d'illusions identiques.

James Sully rapporte qu'il prit un jour la vue de deux

maisons voisines, séparées par une mince échappée de lumière, pour le galbe d'une colonne. L'ouverture libre, étant plus éclairée, paraissait plus proche de l'observateur que les deux maisons voisines ; il en résultait pour l'œil inattentif l'illusion d'une surface convexe, tel un galbe de colonne. Mais, l'illusion démasquée, James Sully cessa d'en être dupe.

Pourquoi le même résultat ne se produit-il pas dans le cas de « l'illusion du libre arbitre » ?

Car enfin, on ne niera pas que le sentiment de notre liberté nous domine et que les affirmations contraires des déterministes n'en ont pas jusqu'à présent triomphé.

Étrange spectacle, observe Balfour, que ce monde où tous ont l'illusion de se croire libres, tandis que, en réalité, personne ne l'est ; plus étrange encore, si l'on considère l'existence, au milieu de ce monde, d'une poignée de philosophes qui, tout en regardant la doctrine abstraite du libre arbitre comme un nonsens, néanmoins, en pratique, donnent dans le piège comme tout le monde, hésitent, délibèrent, comme le dernier des sauvages ou le plus vulgaire des spiritualistes.

Le positivisme conduit logiquement à la négation de toute distinction réelle, intrinsèque entre le bien et le mal moral.

On a bien imaginé, je le sais, la théorie de l'utilitarisme social, d'après laquelle ce qui favorise le bien-être de l'humanité est déclaré bon et ce qui le contrarie, mauvais.

Mais, d'abord, que m'importe à moi le bien-être de l'humanité ? Si je ne relève que de moi-même, une seule chose m'intéresse, *mon* bonheur. Je me demande en vain pourquoi et comment, si rien n'est intrinsèquement bon, il serait bon de subordonner *mon* bonheur à celui de la société.

Aussi bien, qu'est-ce que la société, dans la conception positiviste de l'univers ?

L'univers nous apparaît comme un immense agglomérat d'éléments matériels répandus dans un espace illimité, évoluant depuis une éternité de siècles ; au sein de cette masse infinie

de matière, il y a une planète, infinitésimale par rapport à l'ensemble, où quelques substances sont douées de vie ; au nombre de ces substances, il en est quelques-unes douées de sensibilité ; enfin, dans ce groupe restreint de substances sensibles, quelques-unes présentent des phénomènes d'un caractère exceptionnel, que l'on appelle moraux et religieux.

Au point de vue de l'univers pris en masse, qu'est-ce que l'humanité ? Un rien, un atome dans l'immensité.

Et c'est à cet atome, aux phénomènes de sensibilité agréable dont il est le siège, que je devrais sacrifier mon bonheur ?

Une pareille conduite ne serait pas justifiable.

Bien plus, ce serait de la déraison.

En effet, la thermodynamique a établi que la quantité d'énergie potentielle totale va toujours en diminuant ; un jour viendra, après un laps de temps, insignifiant par rapport au cours indéfini des siècles, où tout échange d'énergies sera devenu impossible ; c'en sera fait alors de toutes les conquêtes de la civilisation ; tous les efforts du travail, du génie, de la vertu seront perdus sans retour ; à l'évolution succèdera l'uniformité, à la vie la mort, au mouvement l'équilibre absolu [1]).

[1]) L'énergie mécanique peut se transformer en chaleur et la chaleur engendrer de l'énergie mécanique. Mais il n'y a pas pour la possibilité pratique des " transformations „ réciprocité rigoureuse. Tandis que l'énergie mécanique peut toute entière se convertir en chaleur, la chaleur ne peut que pour une partie régénérer de l'énergie motrice. Cette loi est générale. Il y a des formes d'énergie qui se transforment plus facilement que d'autres et l'énergie tend toujours à passer d'une espèce plus facilement transformable ou plus élevée à une espèce moins facilement transformable ou moins élevée.

A côté de la loi de la constance de l'énergie totale, (actuelle et potentielle) de l'univers, la thermodynamique en inscrit donc une seconde dite d'entropie ou de *fixation de l'énergie*. Quand de l'énergie motrice s'est transformée en énergie calorifique, il y a de la transformabilité irrévocablement détruite, en d'autres mots, une partie de l'énergie calorifique nouvellement obtenue par voie de transformation n'est plus transformable à son tour, si ce n'est aux dépens d'une autre quantité de transformabilité. Quelque chose qui était disponible ne l'est plus. " L'entropie tend vers un maximum „, ainsi que s'exprime Clausius.

Notre globe marche donc vers un état où il n'y aura plus d'énergie transformable : ce " sera l'immobilité absolue „. Voir un article que nous avons publié dans la Revue catholique de Louvain, oct. 1884, *Le déterminisme mécanique et le libre arbitre*. Voir Balfour, p. 21 et 31.

En présence d'une pareille perspective, quel est l'insensé qui voudrait prendre souci du progrès intellectuel et moral, du bonheur de l'humanité? Qui voudrait vouer son activité au néant, travailler pour la mort?

De deux choses l'une : ou la vérité doit primer l'utilité, et alors les positivistes ont tort d'ancrer et de perpétuer, par leur respect extérieur de l'ordre moral, l'illusion du libre arbitre et la foi à une distinction entre le bien et le mal; ou l'utilité du moment doit primer la vérité, et alors les positivistes ont tort de combattre la philosophie spiritualiste et les croyances chrétiennes qui sont les meilleurs soutiens du libre arbitre et de l'ordre moral.

*
* *

Que penser, en réalité, de cette alternative entre l'utile et le vrai? Ou, plus exactement, est-il permis de juger de la vérité ou de la fausseté d'une doctrine par la bonté ou l'immoralité de ses conséquences?

Il nous le semble.

Il y a, sans doute, des imperfections et du mal dans l'univers, mais pris dans son ensemble, l'univers réalise incontestablement du bien. Il suffit, pour l'établir, de considérer les innombrables espèces végétales et animales qui trouvent sur notre globe un milieu approprié à leur évolution.

Or, *a priori*, il n'y a pas de raison pour que le bien, c'est-à-dire ce qui donne satisfaction aux besoins et aux tendances naturelles des êtres soit réalisé.

Donc, le fait que la disposition des choses répond aux tendances naturelles des êtres est un indice, que les êtres sont inclinés vers des fins qu'ils ont mission de réaliser et où ils doivent trouver leur bien.

Mais s'il y a des rapports de finalité interne entre les êtres, c'est que les êtres ont pour premier auteur une cause sage et bonne, une Providence.

Dès lors, posé l'existence d'un Dieu-Providence, il est impossible que les tendances naturelles des êtres soient frustrées.

Or, la tendance naturelle de la nature humaine a pour objet le bien moral, le progrès moral, acheminement vers le bien moral absolu.

Donc il existe :

a) Une fin morale absolue;

b) Un ordre moral, ensemble de moyens appropriés à cette fin ;

c) Une sanction à cet ordre moral ; et puisque celle-ci n'est pas suffisamment assurée dans la vie présente, il existe une vie future où la vertu et le bonheur seront inséparablement liés.

L'harmonie d'une doctrine spéculative avec l'ordre moral est donc un indice de vérité, son désaccord une preuve d'erreur.

* * *

Nous avons vu que, dans ses *Fondements de la foi*, Balfour s'arrête à cette conclusion en la présentant comme un postulat.

Mais la raison pratique suppose la raison spéculative. A la base du problème moral se pose un problème spéculatif, le problème épistémologique, celui de l'existence de la science certaine.

Le positivisme ou l'agnosticisme tient tout entier dans cette proposition que nous ne pouvons connaître que des phénomènes.

A première vue, les phénomènes nous apparaissent comme des qualités, des manières d'être de *choses*. L'agnosticisme ou le positivisme pourrait donc être *réaliste*.

En fait, il est aujourd'hui *idéaliste*, en Angleterre surtout. Le phénomène connaissable n'est plus aux yeux de l'agnostique une réalité de la nature, ce n'est qu'une modalité de la conscience, une impression, une *idée*. De là le nom d'*idéalisme*.

L'idéalisme invoque en sa faveur deux arguments, l'un spécial, l'autre général.

Nous nous persuadons que nos yeux perçoivent de la lumière réelle, de la couleur réelle, inhérentes aux choses de la nature. Or la physique a démontré que la seule réalité perceptible pour nos yeux c'est du mouvement. Donc les sensations de lumière et de couleurs, en tant que telles, ne sont que des modalités du sujet sentant, des impressions subjectives.

Le second argument est plus général, il vise la connaissance comme telle, toute connaissance. La connaissance est essentiellement immanente, elle est une manière d'être du connaisseur. Or, cette manière d'être du sujet est bien un phénomène *présentatif*, mais il nous est impossible d'affirmer qu'il est *représentatif*. En effet, pour savoir qu'à la connaissance répond une chose connue dont la connaissance est la représentation fidèle, il faudrait pouvoir saisir *en elle-même* la chose représentée et la comparer à la *représentation* que nous nous en faisons. Or, c'est là chose impossible. Donc nous devons renoncer à la connaissance des *choses* et nous attacher exclusivement à celle de nos *idées*. C'est la formule radicale de l'idéalisme.

*
* *

Les idéalistes reculent, pour la plupart, devant les conséquences de leurs prémisses.

S'il faut récuser le témoignage des yeux lorsqu'ils nous renseignent sur la réalité de la *lumière* et des *couleurs* dans le monde extérieur à nous, comment serions-nous fondés à l'accueillir lorsqu'il porte sur l'existence de choses *étendues* et en *mouvement* dans l'espace?

Bien plus, si la connaissance des choses extérieures doit nous être suspecte, parce que celles-ci n'arrivent à nous que par le canal de la connaissance et que la connaissance pourrait bien n'être pas représentative, comment serions-nous fondés à accueillir les informations de la conscience elle-même sur la réalité du moi et de ses actes?

Un écrivain récent de la *Revue de métaphysique et de*

morale a essayé de pousser la logique jusqu'à ces conséquences ultimes : « Connaître un état de conscience, écrit M. Remacle, c'est une expression contradictoire, car le connaître, c'est évidemment ne pas le connaître *tel qu'il est*, ou plutôt tel qu'il était, car il n'est déjà plus lui au moment où l'esprit remarque, comme on dit, qu'il est en lui ou devant lui... Il y a donc deux idéalismes qui s'imposent : l'idéalisme que l'on pourrait dénommer *externe* pour faire entendre qu'il concerne le monde extérieur, et l'idéalisme que nous proposons d'appeler *interne* pour faire entendre qu'il concerne le monde intérieur. Le second est la raison profonde du premier [1]. »

S'il en était ainsi, le savoir humain serait physiquement impossible. Connaître c'est bien essentiellement connaître quelque chose, à tout le moins un objet, *aliquid quod objicitur cognoscenti, aliquid ob-jectum*. Si toute réalité, même phénoménale, est inatteignable, la seule conduite humaine qui ne soit pas de la folie c'est l'inertie de la pensée. Les vrais sages de l'humanité sont les preneurs d'opium et de haschisch. M. Remacle en convient d'ailleurs : « La » science dont l'homme était si vain n'est qu'une chimère, » une chimère qu'il a créée de son propre fonds depuis le jour » où, dans l'orgueil d'une pensée humaine, est apparue, avec » l'idée d'un moi, la possibilité et ensuite la nécessité de la » réflexion . »

Il faudra donc bannir du langage de l'humanité les termes de *vrai* et de *faux*, car si l'homme n'atteint aucune réalité, il peut bien encore être logique ou illogique, d'accord avec lui-même ou en désaccord avec lui-même, mais il ne peut plus être question pour lui de se mettre d'accord avec la réalité elle-même ou de s'en écarter, d'être dans le vrai ou dans le faux.

[1]) *Rev. de mét. et de mor.*, 1893, p. 254 et p. 265.

*
* *

Ces conséquences sont tellement extrêmes que la nature y répugne comme d'instinct. Elle pressent une équivoque.

Cette équivoque est, à notre avis, le vice radical de tous les essais de critique ou d'épistémologie qui aboutissent à des conclusions négatives

Dans toute connaissance, dit-on d'ordinaire, il y a un *objet* connu et un *sujet* qui le connaît.

Le sujet est-il conforme à l'objet dans l'acte de connaissance? Si oui, nous avons raison d'adhérer avec fermeté à nos connaissances et la certitude est suffisamment justifiée.

Si non, c'est-à-dire, s'il n'y a pas conformité assurée entre le connaisseur et le connu, la légitimité de notre certitude reste douteuse et le problème demeure sans solution.

Telle est, pour beaucoup d'esprits, la signification sommaire du problème de la certitude.

La simplicité de cet énoncé est un trompe-l'œil ; quand on y regarde de plus près, on se rend compte que l'énoncé ainsi formulé est même un non-sens.

C'est un non-sens, en effet, de vouloir *au sujet vide d'objet*, opposer *un objet inconnu du sujet.*

Toute connaissance a nécessairement un *objet*, elle est essentiellement la connaissance de quelque chose. On peut défier qui que ce soit de concevoir une connaissance qui ne connaîtrait rien, un acte de pensée qui n'aurait pas pour terme « aliquid quod ob-jicitur, aliquid ob-jectum » un *objet.*

Ce n'est donc pas entre une connaissance subjective, vide d'objet et son objet qu'il faut chercher s'il y a, oui ou non, une relation de conformité, mais entre la connaissance d'un objet et autre chose que cet objet.

Soit, dira-t-on peut-être, mais vous jouez sur les mots, quand nous disons que le problème consiste pour nous à

rechercher l'accord entre le sujet et l'objet, nous entendons par objet la chose extérieure au sujet pensant, la chose en elle-même, telle qu'elle existe ou du moins telle qu'elle *peut exister dans la nature*, indépendamment de la pensée du sujet pensant.

A cela nous répondons, *premièrement*, qu'en parlant ainsi on supprime une partie, et la principale, du problème; *deuxièmement*, que l'on n'échappe pas encore, malgré tout, au non-sens que nous signalions tout à l'heure.

On supprime, disons-nous, une partie, et la principale, du problème.

Sans doute, il y a des adhésions certaines qui portent sur les choses *réelles* et il appartient aussi à la philosophie critique de justifier leur objectivité *réelle*.

Mais il s'en faut que ces adhésions soient les seules ni même les principales dont nous ayons à nous préoccuper : quand je dis, par exemple, que la ligne droite est plus courte que toute autre ligne, courbe ou brisée, je ne me soucie guère de savoir s'il y a des lignes droites dans la nature. Je puis très bien regarder comme douteux qu'il y en ait. Voici, par exemple, un boulet qui sort de la bouche d'un canon. Décrit-il une ligne droite ? Certainement non, quoi qu'il puisse en paraître. Dès le premier instant où il est lancé, le boulet est attiré par la pesanteur vers le centre de la terre et il décrira forcément une courbe parabolique jusqu'au moment où il touchera le sol. Mais si ce point intéresse la balistique, il importe peu au géomètre et au métaphysicien qui continuent à concentrer leur attention sur les *rapports* entre les éléments du concept de la ligne droite, pour affirmer que la ligne droite, soit existante réellement soit mentalement conçue, est plus courte que toute autre ligne.

Toutes les sciences abstraites ont pour objet non pas des existences réelles, mais des *rapports logiques* entre des éléments conçus. C'est là le domaine que nous appelons *idéal* par opposition au domaine *réel* qui embrasse les existences.

Restreindre à ces réalités existantes le problème de la certitude, c'est donc le mutiler.

Mais il y a plus. Même à l'égard des existences, le problème ne peut avoir la signification que nous écartons.

Ainsi appliqué, le problème de la certitude reviendrait, en effet, à ces termes :

Le sujet connaissant connaît une chose de la nature, mettons un chêne. Cette connaissance d'un chêne est-elle conforme, et l'on entend par là une conformité adéquate, absolue, avec le chêne qui est censé exister dans la nature et que nous croyons y apercevoir ?

Or, encore une fois, la question ainsi posée, n'offre pas de sens intelligible. En effet, d'une part, ce chêne problématique de la nature, que vous supposez non connu et avec lequel vous voudriez confronter votre connaissance, c'est pour vous un néant absolu. Qu'il soit ou qu'il ne soit pas, que vous importe, puisque, en tout état de cause, s'il est, vous ne le connaissez pas ?

Or, comment voulez-vous opérer la confrontation d'une connaissance avec un néant ?

En d'autres mots, vous cherchez à établir une comparaison entre une réalité, un chêne, et le concept-chêne que vous avez dans l'esprit. Mais cette comparaison, apparemment, c'est l'esprit qui doit la faire. Pour la faire, il lui faut deux termes. Or, vous ne vous apercevez pas que, par votre hypothèse même, par cette prétention illusoire que vous entretenez de comparer votre concept à une réalité non connue, à un chêne, *tel qu'il est en dehors de l'esprit, indépendamment de la connaissance*, vous excluez systématiquement vous-même un des deux termes de la comparaison.

Sans doute, la vérité gît dans l'accord d'une connaissance avec une chose, « veritas est adaequatio rei et intellectus », mais il s'agit dans cette définition de l'accord d'une connaissance avec une chose *connue*, « veritas est adaequatio rei *praecognitae* et intellectus. »

La vérité logique ne réside pas à proprement parler dans le simple concept, mais dans le jugement.

Pour qu'il y ait accord ou désaccord entre la connaissance et la réalité, il faut que, au préalable, la réalité devienne présente à l'esprit ; il faut pour cela une première appréhension. Lorsque la réalité est rendue présente à l'esprit, est devenue le terme d'un concept et, par suite, un *sujet* logique, alors, mais alors, seulement, l'esprit peut extraire de ce sujet une note à part, un *attribut* du sujet, c'est le terme d'une seconde appréhension.

L'attribution de l'attribut au sujet, c'est le jugement. Juger c'est affirmer qu'un attribut appartient (ou n'appartient pas) à un sujet.

Si l'esprit affirme l'appartenance du prédicat au sujet et que l'appartenance soit réelle, il y a vérité ; si l'esprit affirme l'appartenance du prédicat au sujet et que l'appartenance ne soit pas réelle, il y a erreur.

Dans les deux cas, il y a jugement. Les rapports de vérité et d'erreur n'existent pas entre un premier concept et une chose supposée en dehors de la conception mentale, ils existent entre un second concept objectif et le terme d'un concept antérieur, en un mot, entre une connaissance (le prédicat du jugement) et une chose connue (le sujet du jugement).

Le sens commun témoigne, du reste, de la vérité de ce que nous énonçons. On ne dit pas que les mots d'un dictionnaire soient vrais ou faux ; on ne parle de vérité ou d'erreur que relativement aux propositions.

Si nous ne nous faisons illusion, nous sommes autorisé à conclure de ce qui précède que, chercher la vérité dans la conformité entre une connaissance et une chose *non connue* de la nature, c'est ne pas s'entendre soi-même.

Nous ajoutons que, mettre en doute la vérité de la connaissance avec une chose *connue, parce que la chose est connue,*

c'est tomber une seconde fois dans une logomachie inintelligible.

Supposez la connaissance aussi parfaite que vous le voudrez, élevez-la à l'infini, toujours est-il que le *sujet* apportera nécessairement sa nature à l'acte de connaissance ; celle-ci participera donc nécessairement de la nature du sujet qui l'émet et dans lequel elle se consomme. Vouloir sortir de soi pour prendre les êtres tels qu'ils sont dans la nature et les connaître sans y mettre du sien, c'est vouloir les connaître sans être connaissant, en deux mots c'est vouloir une contradiction dans les termes.

« Ab utroque enim notitia paritur, dit saint Augustin, a cognoscente et cognito [1]. » « Ex re visibili fit visio, non tamen ex sola re nisi adsit visus; ex vidente enim et visibili fit visio [2]. » La connaissance est le fruit de deux principes, la chose à connaître et le sujet qui la connaît. Et le connaisseur fait participer à sa nature subjective, personnelle, la chose connue. « Modus cognoscendi rem aliquam, est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus [3]. »

Nous avons tâché de montrer le vice radical d'une formule très répandue du problème épistémologique. Il y a là une équivoque à laquelle il faut attribuer, pensons-nous, la persistance et la diffusion des théories idéalistes.

* * *

Nous ne voulons pas mettre fin à cette étude sans revenir un instant à celui qui l'a provoquée.

S'il est vrai que M. Balfour n'a pas su asseoir sur une base rationnelle la philosophie morale et religieuse dont il a senti et vaillamment proclamé l'impérieux besoin, il n'en est pas

1) *De Trinit.* l. 9, c. 12.
2) *Ibid.* l. 11, c. 2.
3) S. Thomas, *De Verit.* q. 10, art. 4.

moins vrai qu'il a porté au positivisme, trop infatué de lui-même et trop désireux de se prendre pour le représentant attitré de la science, un coup vivement senti.

On ne peut s'empêcher d'admirer, d'ailleurs, la sagacité de cet homme d'État qui, par delà les conflits politiques, a sondé les profondeurs des problèmes sociaux et a compris, que les problèmes sociaux eux-mêmes sont dépendants des éternels problèmes de la métaphysique et de la critique de la connaissance.

D. MERCIER.

Mélanges et Documents

VI.

Les bases philosophiques du droit international privé

*(Suite *).*

Après avoir exposé les systèmes les plus accrédités dans les écoles, il nous reste à rechercher les bases véritables du Droit International Privé : c'est au droit naturel que nous voulons recourir. en reprenant les enseignements de la philosophie traditionnelle.

Le problème fondamental gravite autour de ces deux termes : l'individu, la société.

L'individu est le centre de toute la création; mais il n'a pas en lui-même la fin dernière de son existence; il est en rapport étroit de dépendance avec le Bien suprême, *το ἀριστον*.

De plus l'homme est un être sociable, il n'existe pas seul, il n'est pas fait pour exister seul. Dès lors il résulte, de la rencontre fatale de l'homme avec l'homme, un groupement d'êtres tendant tous vers leur fin, une société réelle.

Sans doute, s'il n'y avait qu'une juxtaposition d'unités isolées, on pourrait se rallier à cette définition du droit donnée par Kant : l'ensemble des conditions au moyen desquelles le franc arbitre de l'un peut s'accorder avec le franc arbitre de l'autre [1]), — formule dont le Dr Jitta, inspiré lui-même par M. Brocher de la Fléchière, se rapproche sensiblement quand il dit : " ... le droit privé doit tenir „ compte de toutes les conditions; il ne suffit pas qu'il assure à tous „ les hommes la même somme de liberté; il faut qu'il donne à „ chacun, en tenant compte de son individualité et de l'individualité „ des autres, la plus grande somme de liberté qui soit compatible

*) Voir la livraison de juillet, p. 311.

1) *Élém. de la doctrine du droit*, p. 44.

„ avec l'accomplissement de la même condition pour tous les autres „ hommes et avec le maintien de l'ordre social. „

Dans cette hypothèse, on ne tient compte que des heurts possibles; l'idéal du droit privé serait l'encellulement du genre humain, correspondant, dans le domaine du droit international, à l'érection d'une triple muraille de Chine à chaque frontière.

Il n'en est pas ainsi. La notion même de société comporte l'idée d'une certaine mise en commun dans un but commun; elle implique des relations réciproques. “ Du moment où l'homme vit en société „ avec d'autres hommes, chacun doit pouvoir poursuivre sa destinée „ personnelle en harmonie avec ceux qui l'entourent; à côté de la „ relation de subordination de l'individu à sa fin, surgit aussitôt une „ relation de coordination de ce même individu avec ses semblables; „ l'ensemble de ces relations, dont le maintien est nécessaire pour „ que chaque individu puisse réaliser sa destinée au sein de la société, „ c'est ce qu'on appelle le droit, au sens objectif du mot. „ Ce n'est point là ce qu'entrevoyait le Dr Jitta, lorsqu'il disait, un peu accessoirement, que l'association juridique a existé dès qu'il y a eu des hommes.

Ainsi, l'examen du premier terme de notre problème, l'individu, nous conduit nécessairement à l'étude du second, la société. *Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens magis etiam quam omnia animalia : quod quidem naturalis necessitas declarat.*

La société, qui est de droit naturel et nécessaire, garde à son tour un rapport de dépendance vis-à-vis de la personnalité humaine autour de laquelle elle gravite : elle part de là et y aboutit. La société est faite *pour* l'homme et *à cause* de lui. Dans l'accomplissement de sa mission nécessaire, elle l'emportera quelquefois sur les volontés individuelles, mais ce sera uniquement pour mieux assurer la coordination de ces volontés avec leur fin dernière. *Ad hoc homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens. Bona autem vita est secundum virtutem. Virtuosa igitur vita est congregationis humanæ finis... sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, oportet eumdem finem esse multitudinis humanæ qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatæ, vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam.*

La forme concrète de la société humaine est l'État, et tout ce que

nous avons dit de la société peut s'appliquer à l'État, qui en est la réalisation actuelle. Cette forme se trouve réitérée dans le temps et dans l'espace. Ainsi notre problème initial se subdivise : nous pouvons envisager non seulement les relations d'individu à individu, mais encore celles d'individu à État, et celles plus compliquées d'État à État.

Les premières forment la base du droit privé en général, et plus particulièrement du droit civil.

Ce sont les relations entre l'individu d'une part, et un ou plusieurs États d'autre part, qui forment le point central de notre matière. Elles sont dominées par ce principe : l'État est fait pour l'homme, et, l'homme est fait pour Dieu. Les conséquences de ce principe sont de la plus haute importance. D'une part, il suit que l'État doit pouvoir commander aux individus, puisqu'il a le devoir, par essence même de coordonner leurs forces vers le Bien commun.

Et d'autre part, on y trouve comment l'individu possède des droits inviolables, même vis à vis de l'État. Par là même qu'il a le devoir d'atteindre sa fin dernière, il a un droit proportionnel aux moyens nécessaires pour y arriver. La fin dernière de l'individu étant supérieure à celle de l'État, l'État non seulement doit respecter ces droits primordiaux de l'homme, mais se préoccuper lui-même de les assurer. *Regere providentiæ actus est... providentiæ autem est ordinare in finem.* [1]).

Bien que les relations entre l'individu et l'État constituent l'objet propre du Droit International Privé, néanmoins certaines questions recevront une solution meilleure si, en ordre subsidiaire, on recourt aux principes qui régissent les relations d'État à État, et forment la base philosophique du Droit International Public. Nous en verrons des exemples plus loin.

Comme chaque État est une incarnation actuelle de la société nécessaire, incarnation réitérée dans le temps et dans l'espace, il suit que chaque État est naturellement l'égal de l'autre.

Dès lors, quelle est la situation qui existe entre eux? Ce n'est pas la simple juxtaposition, comme on l'a dit par erreur. L'État, concrètement, n'étant autre chose que la collectivité d'individus, on retrouve en lui les attributs primordiaux de l'individu, et au premier rang, la sociabilité. La véritable situation de droit naturel, c'est donc la société entre États.

[1]) D. Thomæ, 22. 4 dist. 4 q. 1 a. 2. 4. 5

Ce principe est méconnu, et par les philosophes qui ont imaginé le contrat social, et par ceux qui divinisent l'État.

Les premiers tiennent pour certain que, si le pacte social a fait sortir de l'*état de nature* les hommes individuels, il n'en est pas de même pour les nations. Celles-ci sont et restent à l'état primitif, c'est-à-dire, selon eux, dans l'isolement absolu des peuplades sauvages. Dès lors, entre les nations il n'y a ni société, ni coopération nécessaire vers un but déterminé, ni ensemble de droits ou de devoirs.

Les seconds, en affirmant que l'homme est fait pour l'État, renversent la base la plus sérieuse du droit civil interne aussi bien que celle du droit international privé.

Pour nous, en harmonie avec les principes que nous avons exposés, nous croyons que chaque État doit reconnaître, dans les autres États, la nature et la fin qu'il a lui-même; chaque État a donc vis-à-vis de tous les autres, et de chacun d'eux en particulier, des *devoirs stricts* de justice, nés de l'égalité, et des *devoirs relatifs* de bienveillance, nés de la société. Enfin la société des États doit avoir un but commun, ils doivent remplir, tous ensemble, la mission de la *société nécessaire,* dont chaque État est une expression particularisée.

Cette fin est subordonnée à la fin supérieure de l'individu, dans chaque État; par conséquent chacun d'eux doit respecter dans son voisin cette obligation à laquelle il est soumis, et, au besoin, l'aider à l'accomplir parfaitement.

* * *

Avec ces données, on peut, croyons-nous, assigner au Droit International Privé une base scientifique inébranlable.

L'étranger quitte momentanément sa patrie et se place hors de la protection habituelle qu'il en peut attendre. Il a des droits inviolables dont sa patrie avait la garde naturelle: sera-t-il spolié de ces droits parce qu'il se rend en terre étrangère? Non, évidemment. Il aura donc des droits contre l'État étranger. L'État n'étant qu'une incarnation particulière de la société nécessaire, l'individu a contre chacune de ces incarnations, contre chacun de ces États, les mêmes droits essentiels; dans ces limites chaque État lui doit une protection égale.

Quelle forme concrète prendra cette protection? Exactement la même que celle adoptée pour les citoyens; car l'État est toujours censé avoir choisi les lois les plus propres à assurer le bien commun : *Lex est quædam rationis ordinatio ad bonum commune...* Ce bien

est nécessairement subordonné, ou pour mieux dire, identique à la fin de l'être individuel; or l'étranger est un homme au même titre que les citoyens qui composent la nation où il se trouve amené à résider; l'État ne peut donc pas vouloir user d'autres moyens à son égard, puisqu'il s'agit de l'accomplissement d'un devoir identique.

Le système de l'assimilation complète de l'étranger au national, au point de vue des droits civils essentiels, est, en principe, le seul conforme à la raison [1].

Nous disons : au point de vue des droits civils essentiels, car il ne semble pas que les mêmes raisons existâssent dans l'ordre politique actif, c'est-à-dire dans la gestion de la chose publique ou dans l'exercice de l'autorité; on peut très bien concevoir que l'individu réalise sa fin sans posséder ces derniers, et il est raisonnable que chaque Etat fasse appel à ses nationaux pour l'exercice de son activité sociale.

Nous ajoutons encore : *en principe*, parce que, ainsi que nous l'avons insinué plus haut, les relations d'État à État peuvent modifier, dans les cas particuliers, cette solution générale.

* * *

On a voulu arriver au même résultat, par un autre raisonnement que nous ne pouvons adopter.

Tout étranger, a-t-on dit, est censé faire partie temporairement de la société dans laquelle il se trouve. Ou bien encore : L'étranger se place réellement dans la société où il contracte; il s'y meut juridiquement.

Taparelli admet en partie cette manière de voir. Si l'étranger, dit-il, appartient à une nation déterminée, on ne peut l'envisager que comme un membre de cette nation; mais s'il n'appartient à aucune, il fera partie de la société où il se trouve.

Selon nous, il y a ici confusion de termes; la sociabilité entraîne la société dès que la circonstance concrète de la rencontre avec d'autres hommes se produit, nous l'admettons, mais seulement au point de vue de la société *nécessaire*. La notion moins étendue de l'État ne peut pas, dans cet ordre d'idées, être substituée à la conception générale de la société nécessaire. Ce ne sera donc pas

[1]) Inscrit aujourd'hui dans le Code italien et dans les Codes de la plupart des États de l'Amérique espagnole.

parce qu'il est entré comme membre, fût-ce à titre temporaire, dans un nouvel État, que les lois de cet Etat protégeront l'étranger, mais parce que l'État en question se trouve incarner pour lui, les devoirs de la société nécessaire.

Sans doute le résultat apparent est le même; mais la distinction, exigée d'ailleurs par la rigueur des principes, est importante dans les applications. Ainsi, peu importerait que l'étranger déclarât refuser la protection de l'État où il se rend : le devoir de ce dernier n'en serait ni moins étendu, ni moins impératif.

D'ailleurs la doctrine de Taparelli, appliquée à la question des nationalités, tendrait à un cosmopolitisme désastreux. Certes, comme les hommes, les nations sont frères. Mais qui dit fraternité ne dit pas confusion; et on se refuse d'admettre qu'on puisse changer de nationalité au gré de ses caprices. Dans le même ordre d'idées, il faut repousser la soi-disant *communauté juridique universelle*, et l'internationalisme préconisé par les socialistes contemporains, en opposition avec l'ordre naturel des sociétés humaines.

* * *

On peut raisonner autrement, en partant non plus de la notion de l'individu, mais de celle de l'État; et l'identité des conclusions auxquelles on aboutit, en partant de l'un ou de l'autre terme du problème, nous paraît une réelle contre-épreuve de l'exactitude du raisonnement.

Chaque État doit voir, dans l'étranger, un membre d'une collectivité égale et associée; par les devoirs qu'il a lui-même envers ses citoyens, il connaît ceux de l'État associé envers cet étranger.

Il sait d'autre part que des devoirs de coordination et de bienveillance le lient directement à l'État associé, et que ces devoirs ont pour objet primordial la réalisation de la fin commune. Il doit donc aider l'associé dans sa mission; donc aussi remplir cette mission à sa place, si les circonstances le veulent ainsi, et ce au mieux de ses moyens.

* * *

Nous croyons avoir établi sur une base réelle la notion générale des droits de l'étranger, et la preuve de leur existence effective.

L'assimilation aux nationaux, en principe, est pour tous une garantie fondamentale. Ce n'est pas à dire qu'il faille conclure à l'application nécessaire et universelle de la loi territoriale; tout le monde est d'ac-

cord [1]) pour reconnaître les inconvénients d''une application exclusive. C'est ici l'un des cas auxquels nous faisions allusion quand nous disions qu'il était utile, en certains cas, de recourir à titre complémentaire aux principes qui régissent les relations d'État à État.

A côté de la garantie permanente qui permet aux étrangers d'invoquer la loi locale, ne peut-on accueillir leur loi indigène ?

Un État peut avoir fait une loi en tenant compte de certains éléments, inhérents à ses sujets, qui ne se rencontrent pas ailleurs. Il est raisonnable qu'une autre nation, se trouvant dans l'occasion de continuer temporairement la mission de providence [2]) envers un individu de ce premier État, continue à appliquer cette loi particulièrement adaptée à ses besoins. Telle est la loi qui fixe l'âge légal du mariage. L'âge nubile est déterminé d'après les conditions physiologiques générales, le climat, la race et la civilisation propre à chaque peuple. Rien n'est plus conforme tant au bien commun qu'à la fin particulière de cet individu, que de lui appliquer en tous lieux la loi de sa race, de préférence à toute autre loi.

* * *

On peut encore envisager les cas où un État porte dans l'ordre civil certaines lois qui ont pour objet d'assurer l'ordre politique interne. De l'égalité des États en droit naturel, nous concluons à l'obligation pour chacun de respecter l'ordre politique des autres: de la société des États, nous déduisons pour chacun le devoir de contribuer au maintien de cet ordre, dans la limite de leur activité propre.

Si donc un État peut, en appliquant à un étranger une loi civile étrangère, fortifier l'ordre politique de l'État auquel cet étranger appartient; il devra le faire, sans préjudicier toutefois à l'ordre interne.

En matière de succession par exemple, à supposer que les droits exclusifs de majorat et de masculinité dans un État déterminé aient été établis en vue d'assurer la permanence de certains services publics ou politiques, un autre État agira sagement, en appliquant à un étranger sa loi nationale dans un conflit de lois successorales.

Il va sans dire que, si cette union étroite avec l'ordre politique

[1]) The inference that the national law itself must always be applied... would have led to practical results so shocking to all notions of justice, that it has never been drawn (WESTLAKE, *op. cit.* p. 7.)

[2]) Regere providentiæ actus est. S. TOMAS, 4 dist. 4 q. q. 1 a 2. q. 5.

n'existait pas, le choix de la loi à appliquer ne s'imposerait pas avec la même rigueur.

On peut trouver un autre exemple dans les extraditions qui, bien qu'appartenant à une autre catégorie de droits, illustrent fort bien ce devoir de protection internationale. Un auteur a excellement défini l'extradition : un acte de charité internationale, destiné à assurer l'ordre civil dans les sociétés voisines [1]).

* * *

Ces principes reçoivent une application obvie quand il s'agit de fixer les formes d'actes juridiques. Si quelqu'un, dans l'accomplissement de quelque acte juridique, a suivi les formes prescrites par la loi locale, il a accompli la loi. La bienveillance internationale s'oppose à ce qu'on le dépouille de son droit acquis en vertu de cet acte, en se basant uniquement sur l'absence de conformité avec la loi d'un autre État où ultérieurement le droit est soumis à discussion en justice. Ceci laisse intacte la question de savoir quelles conséquences devraient entraîner les intentions frauduleuses de celui qui se rendrait à l'étranger pour éluder une défense de sa loi propre.

* * *

La matière si controversée de la valeur des jugements étrangers s'appuie nettement sur les mêmes principes. Quand il a obtenu une décision judiciaire dans un pays, le citoyen a un droit acquis. Un autre État qui, pour lui ravir ce droit, s'appuierait sur le seul fait de l'extranéité de la sanction blesserait l'égalité naturelle des États.

Autre est la situation lorsque, au lieu de demander à un État étranger le respect d'un droit constaté par jugement étranger, on lui demande le concours direct de la Force Publique pour l'exécution de certains ordres contenus dans la sentence elle-même. Si, d'une part, la société des États demande le concours réciproque de tous aux fins d'assurer l'ordre civil dans chacun, d'autre part, l'ordre civil de chacun doit être observé dans ses bases essentielles. Et il est généralement établi que la Force Publique ne prête son concours que sur une injonction spéciale de l'autorité constituée ; de là la nécessité pour le jugement étranger de passer par l'*exequatur*.

* * *

Enfin, il peut être nécessaire d'appliquer à certaines relations de droit la loi étrangère, parce qu'en réalité c'est celle-là qui *est* la loi.

[1]) TAPARELLI, S. J. *Cours élémentaire de Droit naturel*, p. 324.

Deux personnes font un contrat,source d'obligations,dans un endroit déterminé. Les vicissitudes des événements font que ces obligations sont soumises à l'appréciation d'un tribunal étranger; les contractants ne l'avaient point prévu, ils ignoraient ce que les lois civiles de ce pays étranger statuent quant à la nature, à l'étendue de ces obligations.

Peut-on réellement dire dans ce cas que la loi de l'État juge est la *loi* des parties ?

Voilà une série de situations, où l'application de la loi étrangère repose sur les principes du Droit naturel. On pourrait trouver une foule d'autres applications dont il est inutile ici d'étudier le détail.

Il nous suffisait de montrer que la base du Droit International Privé, telle qu'elle est donnée par la philosophie catholique, suffit à étayer toutes les parties de la science, et qu'elle a, sur les autres bases proposées, des avantages décisifs.

HECTOR LAMBRECHTS.

VII.

L'Office international de Bibliographie.

Sous ce titre, le Gouvernement belge vient de créer une institution dont l'importance scientifique n'échappera à personne. Elle a reçu pour mission d'établir et de publier un répertoire de bibliographie universelle, où toutes les productions de l'esprit humain seront cataloguées suivant un ordre rationnel et idéologique. L'idée de la création d'un répertoire universel n'est pas nouvelle. Mais jusqu'ici les difficultés presque insurmontables de la mise en œuvre en ont fait avorter ou échouer les nombreux essais de réalisation.

S'il est possible aujourd'hui d'en essayer plus sérieusement l'élaboration, c'est que l'on est en possession d'une méthode de classement presque parfaite. Elle est due à l'américain Melvil Dewey et fonctionne en Amérique dans plus d'un millier de bibliothèques. Or, dans la pensée gouvernementale, la méthode décimale Dewey doit servir de base aux travaux bibliographiques de l'office, et, grâce à une

collaboration internationale, étendre ses milliers de cadres à toutes les œuvres intellectuelles.

De longs détails seraient superflus sur le fonctionnement et les avantages du système Dewey. Dans la dernière livraison de la *Revue Néo-Scolastique*, nous avons essayé de l'expliquer sommairement. Au surplus, le *Sommaire idéologique* des travaux philosophiques les plus récents, dont la rédaction de la *Revue Néo-Scolastique* a entrepris la publication régulière, est une application expérimentale du système Dewey, et la première application qui, à notre connaissance, ait été communiquée au public belge, et peut-être au public européen.

L'intervention officielle du gouvernement belge fera faire à la Science bibliographique un pas de géant. Tous les travailleurs de l'esprit lui sauront gré de son initiative. Ils n'oublieront pas non plus, en s'acquittant d'un devoir de juste gratitude, que si l'office international de bibliographie est né, c'est grâce aussi aux travaux du Congrès international de bibliographie, réuni à Bruxelles en septembre dernier; c'est grâce surtout au zèle éclairé des membres de son bureau, de M. le chevalier Descamps, président, et de MM. Otlet et La Fontaine, secrétaires. Ces hommes ont été l'âme du Congrès de Bruxelles; par leurs savantes communications et par leurs travaux pratiques, ils ont su convaincre les nombreux spécialistes qui avaient répondu à leur appel, et ils ont conquis à l'emporte-pièce les suffrages de tous en faveur du système Dewey.

M. DE WULF.

IX.

PROGRAMME DES COURS DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PHILOSOPHIE

pour l'année 1895-1896.

COURS GÉNÉRAUX.

A. H. H. DUPONT. Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *La Théodicée*, lundi, mardi, mercredi et jeudi à 4 h., pendant le Ier semestre.

D. MERCIER, Prof. ord. de la Faculté de Philosophie. *Étude approfondie de questions de psychologie, de logique ou de morale : Psychologie et critériologie*, jeudi et vendredi à 8 h., pendant toute l'année.

A. THIÉRY, Prof. agrégé de la Faculté de Médecine. *La Psychophysiologie*, jeudi et vendredi à 9 h., pendant le Ier semestre.

M. MEUNIER, Prof. ord. de la Faculté des Sciences, et M. IDE, chargé de cours de la Faculté de Médecine. *Notions de sciences naturelles qui sont le complément du cours de psychologie.*

M. DE WULF, Prof. agrégé de la Faculté de Philosophie. *Histoire des théories psychologiques*, mercredi et jeudi à 4 h., pendant le II^d semestre.

D. NYS, Prof. agrégé de la Faculté des Sciences. *Étude approfondie de questions de cosmologie*, lundi et samedi à 8 h., pendant le II^d semestre.

S. DEPLOIGE, Prof agrégé de la Faculté de Droit. *Le Droit social :* III *L'État*, mardi à 12 h., mercredi à 10 h., pendant le Ier semestre.

PREMIÈRE SECTION

COURS SPÉCIAUX.

N. SIBENALER, Prof. extraord. de la Faculté des Sciences. *Les Mathématiques : La géométrie analytique et le calcul différentiel,*

mardi et mercredi à 8 h., pendant toute l'année ; *le calcul intégral*, mardi et mercredi à 9 h., pendaut le Ier semestre.

E. PASQUIER, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *La Mécanique analytique*, vendredi à 10 h., samedi à 9 1/2 h., pendant le II^d^ semestre.

CH. DE LA VALLÉE POUSSIN, Prof. extraord. de la Faculté des Sciences. *La Méthodologie mathématique*, mercredi à 9 1/2 h., pendant le II^d^ semestre.

D. NYS, Prof. agrégé de la Faculté des Sciences. *Laboratoire de chimie*, aux jours et heures à déterminer.

M. IDE, chargé de cours de la Faculté de Médecine. *L'Embryologie et la Physiologie*, lundi à 9 h. et samedi à 8 h., pendant le Ier semestre; mardi à 10 h., pendant le II^d^ semestre.

A. MEUNIER, Prof. ord. de la Faculté des Sciences. *Biologie générale et Notions de zoologie*, samedi à 9 h., pendant le Ier semestre.

A. THIÉRY, Prof. agrégé de la Faculté de Médecine. *Laboratoire de psycho-physiologie*, aux jours et heures à déterminer.

SECONDE SECTION

A. CAUCHIE, Prof. extraord. de la Faculté de Philosophie. *Méthode d'heuristique et critique historiques*, lundi à 3 h., vendredi à 12 h., pendant le Ier semestre.

M. DE WULF, Prof. agrégé de la Faculté de Philosophie. *Histoire de la philosophie du moyen âge*, cours du doctorat en philosophie et lettres, lundi à 10 h., pendant le 1er semestre.

Conférences.

J. FORGET, Prof. ord. de la Faculté de Théologie. *Exposé scientifique du dogme catholique*, mercredi à 5 h., pendant le Ier semestre; mardi à 3 h., pendant le II^d^ semestre.

L. DE LANTSHEERE, Prof. extraord. de la Faculté de Droit. *La Philosophie moderne*, vendredi à 3 h.

C. OVERBERGH. *Le Socialisme contemporain*, jeudi à 3 h.

Comptes-Rendus

La Connaissance, par M. J. Gardair. 1 vol. in-12, 304 pages, Paris, Lethielleux, 1895.

Ce livre contient les belles et savantes leçons de philosophie thomiste, professées à la Sorbonne par M. Gardair, en 1890-1891.

Je me souviens qu'un ancien directeur de Grand Séminaire, scolastique militant, suivait ces leçons. Après avoir entendu l'éminent professeur expliquer les grandes thèses de saint Thomas sur la *Connaissance*, il ne put retenir son admiration : il écrivit dans l'*Univers* un article magistral, louant chez M. Gardair ces trois qualités essentielles, qui, d'après le docteur angélique, sont la caractéristique du maître : la stabilité dans les principes, la clarté dans les raisonnements, l'utilité dans les conséquences.

Tous ceux qui liront le beau volume de *la Connaissance* souscriront au jugement du R.P.Derennes.La doctrine de saint Thomas y est exposée dans son intégrité, avec méthode, clarté et profondeur. M. Gardair sait unir la brièveté à l'abondance, l'élévation à la précision, la netteté du discours à la finesse de l'analyse et à la subtilité du raisonnement. Aussi a-t-il pu condenser en quelques chapitres, de facture sobre et limpide, la théorie péripatéticienne de la Connaissance humaine.

Conformément à la méthode synthétique ou d'enseignement, qui procède du général au particulier, l'auteur établit, après quelques préliminaires, la thèse fondamentale de la connaissance, ou l'*assimilation* du sujet connaissant à l'objet connu. Là se trouve, en effet, le point central du système de saint Thomas. Moins un être est matériel, plus il est connaissant : la matière limite sa nature, elle s'oppose à son développement. " La connaissance, dit M. Gardair, est une extension de l'être au-delà de sa propre individualité. Le connaissant, outre ce qu'il est, a quelque chose d'un autre être. "

La plus grande partie du livre est ensuite employée, comme il convient, à vérifier dans le détail la proposition générale, et à montrer comment les sens et l'intelligence deviennent successivement semblables à leurs objets.

A propos des sens, M. Gardair repousse une assimilation brutale du sentant au senti ; il se prononce cependant en faveur de la conformité de la sensation à l'objet extérieur. Bien qu'il ne délimite pas avec précision cette conformité, du moins en ce qui concerne les sensibles propres, il semble rejeter les théories à la mode, relatives à la subjectivité des couleurs et des sons. Car, d'un côté, il remarque avec saint Thomas que la perception extérieure est plus exacte pour les sensibles propres que pour les sensibles communs ; et, d'un autre côté, il affirme l'existence réelle de l'étendue et de ses modes, la grandeur, la figure, le nombre et le mouvement. Dans les généralités où se tient l'auteur, sa thèse nous paraît être inattaquable.

Il convient de noter quelques pages très substantielles sur les facultés sensitives de la connaissance, sens central-commun, imagination, sens appréciatif, mémoire sensitive.

Le rôle de l'appréciation ou sens *cogitatif* est parfaitement mis en relief. Cette faculté offre comme un " embryon de pensée humaine „. Saint Thomas l'appelle quelquefois une *raison* particulière, "ratio particularis „.

Sans méconnaître la noblesse de cette puissance sensitive, ni son voisinage de l'intelligence, il me semble — et M. Gardair me permettra d'accuser des divergences ou des différences de points de vue — que l'imagination prend une part plus active et surtout plus immédiate à préparer le fond représentatif, sur lequel doit s'exercer l'activité de l'entendement. Elle constitue, plutôt que le sens appréciatif, la base matérielle, pour ainsi parler, de l'opération abstractive. S'il est vrai que l'expérience des sens s'imprègne en quelque sorte de lumière intellectuelle, dans le travail d'élaboration que lui font subir les puissances sensitives, l'imagination ne bénéficie-t-elle pas de ce commencement d'illumination mentale, en recueillant toutes les données des autres sens internes, même celles du sens appréciatif?

Bien plus, elle ne se contente pas de jouir de son trésor. La psychologie anglaise a particulièrement mis en lumière l'immense travail d'association et de dissociation passive et active, d'analyse et de synthèse, qui s'accomplit au sein de cette faculté sous l'influence de quelques lois dynamiques et en vertu de la proximité de l'intelligence. J'ai exposé en détail, dans un livre publié quelques mois avant

celui de M. Gardair, ce travail d'élaboration des images, préparatoire à celui de l'esprit [1]). Sous l'attraction de la similarité, comme parle Bain, les images se soudent les unes aux autres ; les parties semblables *fusionnées* ressortent avec force et netteté, tandis que les parties disparates se détruisent ou s'affaiblissent par leurs mutuelles contradictions. Le résultat représente une image *générique* ou *composite*, qui peut être regardée comme le substitut concret de plusieurs cas particuliers. L'image se schématise peu à peu, se dépouille jusqu'à un certain point de sa concrétion et perd un nombre plus ou moins grand de traits individuels que l'abstraction mentale n'aura pas à enlever.

Ce travail d'association et de dissociation, de fusion et de schématisation, d'analyse et de synthèse, est le premier prélude de l'activité radicale de l'esprit dans l'imagination, avant l'abstraction proprement dite. C'est ainsi que s'explique, d'après nous, cette phrase suggestive de saint Thomas : " Phantasmata virtute intellectus agentis redduntur *habilia*, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. " [2]) M. Gardair ne dit-il pas d'ailleurs lui-même que l'imagination " est le dernier intermédiaire entre les sens et l'entendement, le foyer où s'offre, devant l'illumination supérieure de l'intelligence, le résultat de toute l'élaboration sensible. [3]) " Parmi les facultés organiques, celle-ci paraît donc jouer un rôle prépondérant dans la préparation des images à l'abstraction de l'entendement.

Cette abstraction, d'après M. Gardair, est l'œuvre de l'intellect actif, qui, joint à l'intellect réceptif, nous permet de saisir et de penser l'universel. La première de ces deux puissances transforme les données sensibles de l'imagination, et fournit à la seconde les formes intelligibles, qui la déterminent intrinsèquement à l'enfantement de la pensée, à la production du concept ou verbe. La connaissance intellectuelle résulte ainsi d'une parfaite assimilation de l'esprit aux caractères essentiels de l'objet ; elle se trouve par conséquent rigoureusement objective.

Cette théorie est celle de saint Thomas ; elle est aussi la nôtre. L'intellect actif, qui en constitue la principale originalité, ne résout assurément pas toutes les difficultés. Son opération enveloppe des

[1]) *Théorie des Concepts, existence, origine, valeur.* 1 vol. in-8° 466 pag. Paris, Lethielleux, 1895.

[2]) *La Connaissance*, p. 79.

[3]) I, q. 85 a. 1, ad 1.

mystères peut-être insondables ; mais, en dehors d'elle, on n'est pas encore arrivé à expliquer l'abstrait proprement dit, ni la connaissance de l'universel. La psychologie nouvelle, en particulier, l'a tenté, et elle ne peut pas se dissimuler son échec. L'abstraction est, d'après elle, une opération à évolution complète, dont on découvre les premières formes rudimentaires chez la fourmi, et qui consiste essentiellement en une certaine concentration ou *attention* de l'esprit sur une qualité, à l'exclusion d'une autre qualité. Prenons un exemple. L'image totale de l'orange, par exemple, est un *complexus* d'images partielles visuelles, tactiles et gustatives, dont je puis tracer le schème au tableau noir, en les représentant par des lettres: $a + b + c = 0$. L'abstraction consiste à porter l'attention sur *a*, qui se trouve éclairé, mis en relief dans la conscience, tandis que *b* et *c* restent voilés et subconscients. M. Ribot avoue franchement que cet abstrait n'est au fond que du concret. La plupart des théories modernes sur l'abstraction, même dans l'école spiritualiste, ne paraissent pas s'éloigner beaucoup de celle-ci; aucune d'elles, d'après nous, n'est capable de fournir à l'esprit son objet proportionné, à savoir, les caractères intelligibles des choses.

La connaissance de l'abstrait et de l'universel étant formée, il reste à la développer, à tirer le concept simple de son état d'involution, pour en faire un concept complexe : c'est le jugement. M. Gardair est donc amené à traiter de la génération des principes premiers dans l'ordre spéculatif et dans l'ordre pratique. Tous les principes de la raison spéculative sont réduits aux deux principes d'identité ou de contradiction et de raison suffisante. Après une analyse métaphysique très subtile, le principe de raison suffisante est, à son tour, ramené au principe de contradiction.

Si l'auteur voulait signifier seulement que tous les principes, même celui de raison suffisante, supposent le principe de contradiction, il faudrait fermer les yeux à l'évidence pour ne pas reconnaître la vérité de cette assertion. Mais il y a plus : il affirme que ces deux principes coïncident et s'identifient réellement, si bien qu'à un moment l'axiome d'identité semble être réduit à celui de raison suffisante. Voici les expressions de M. Gardair : " Remontons même jusqu'à l'axiome d'identité : ce qui est, est. Pourquoi le posons-nous? N'est-ce pas parce que l'être d'une chose est manifestement une raison suffisante de son identité avec elle-même ? " [1]) N'est-ce pas trop prouver?

[1]) *La Connaissance*, p. 217.

Ces deux principes sont premiers, chacun dans son ordre, et l'évidence de l'un n'éclate pas avec moins de force que l'évidence de l'autre.

Aussi bien, la question ne nous paraît pas avoir l'importance qu'on y attache. Ceux qui trouvent incertain le principe de raison suffisante, mettent facilement en doute le principe d'identité, tel du moins que l'entend avec raison M. Gardair. Lorsque M. Boutroux place l'axiome d'identité A est A dans une région supérieure de certitude, il a soin d'avertir qu'il l'a réduit à une pure formule algébrique, vide de tout contenu réel. Car, si l'on met du réel sous A, toute certitude, d'après lui, disparaît. Le point important, semble-t-il, c'est de montrer que l'identité et la raison suffisante ne sont pas des pures lois de l'esprit, que ce sont deux premiers principes qui brillent d'une lumière égale, l'un dans l'ordre de l'être et l'autre dans l'ordre de l'intelligibilité.

L'ouvrage se termine par une étude très fine du raisonnement déductif et inductif, de la conscience et de la mémoire intellectuelles. Ces grands problèmes y reçoivent de lumineuses solutions que nous adoptons sans réserve.

En lisant M. Gardair, on serait tenté de lui reprocher certaines lacunes. L'objectivité des sensations est traitée d'une façon très sommaire et très générale, indépendamment des objections scientifiques soulevées par l'optique et l'acoustique modernes. A propos des sens internes, la psychologie des images, de nos jours si riche, si documentée, n'a pas été mise à contribution. On le regrette d'autant plus que l'auteur est doué d'une puissance d'analyse peu commune, qui lui permettrait de démêler, au milieu des faux systèmes, la part de vérité qu'ils renferment, et d'en enrichir la philosophie scolastique.

Il ne serait pas juste cependant de formuler de tels reproches. Car M. Gardair a soin de rappeler les grandes lignes de la philosophie moderne et de les mettre en regard de la philosophie de l'École. Si la confrontation ne s'étend pas aux détails, c'est que l'éminent professeur se propose avant tout de faire connaître la pensée de saint Thomas. Tandis que dans tel amphithéâtre de la Sorbonne, on n'entend parler que de Kantisme ; dans tel autre aussi, on a le plaisir de n'entendre parler que de thomisme. Les auditeurs, qui se pressent nombreux autour de la chaire de saint Thomas, en savent gré à M. Gardair.

Le livre, où le savant professeur a résumé son cours, sera lu avec intérêt par les élèves des Grands Séminaires, heureux et peut-être surpris de contempler sous un aspect moderne la vieille philosophie de l'École, qui leur avait paru si archaïque sous son vêtement du

treizième siècle. Ils la trouveront dépouillée de toute la partie de la terminologie qui ne lui est pas essentielle pour s'exprimer, et transposée avec un rare bonheur dans notre belle langue française. Puissent-ils se passionner pour elle et en informer leur intelligence !

E. PEILLAUBE, mariste,
Docteur en philosophie,
Secrétaire de la Société de saint Thomas d'Aquin.

La Question sociale et l'ordre social, ou *Institutions de sociologie,* par le R.P. A.-MARIE WEISS ; traduction faite sur la deuxième édition, par l'abbé L. COLLIN, avec la collaboration de M. J. MIGY ; deux vol. in-8° de 468 et 492 pages ; Paris, Delhomme et Briguet, 1895.

Ces *Institutions de sociologie* font partie d'un grand ouvrage intitulé : *Apologie du christianisme au point de vue de la civilisation et des mœurs,* qui, en peu d'années, est arrivé à sa troisième édition allemande. Leur traduction, par M. l'abbé Collin, répond aux préoccupations et aux besoins de l'heure présente. Essayons de donner, en simple rapporteur, une idée de leur contenu et de leur tendance ; et commençons par avouer, avec l'auteur, qu'on a jusqu'ici montré trop d'insouciance pour cette matière, et que de là vient " le libre cours laissé à la tendance absolutiste du droit public et à la tendance individualiste du droit privé, en d'autres termes, au libéralisme ".

Le plan général de cette partie est renfermé en sept titres : après un tableau saisissant de *la Vie publique sous l'influence des idées modernes,* le R. P. Weiss étudie successivement *le Droit, les Bases de la société, la Famille, la Société civile, l'État et la société des peuples, le Royaume de Dieu.*

L'absolutisme d'État qui, depuis une haute antiquité, sévit dans le monde, et qui, en dépit des idées chrétiennes, avait survécu au moyen âge, s'est vu attaqué et miné par les théories de la révolution, conséquences nécessaires de ses principes. De la lutte de ces deux systèmes est né, à partir de 1875, le libéralisme, sorte de fusion ou d'amalgame de l'un et de l'autre, dont l'influence néfaste se fait sentir sur le terrain de la morale, de la politique et de l'économie nationale. Aujourd'hui, le libéralisme est en butte aux coups terribles du socialisme, qui cherche en vain à cacher son caractère irréligieux et licencieux. De tout cela est résultée, à notre époque, une situation

peu rassurante, dont la vraie cause, la cause profonde, comme le côté le plus triste, est la séparation d'avec Dieu. Tous les représentants des doctrines modernes y ont concouru ; la presse, la littérature, l'art, les gouvernements, en peuvent faire leur meâ-culpâ.

Aux maux présents ou imminents opposons d'abord une juste idée du droit naturel ; envisageons-le non point, avec Grotius, comme isolé de la Divinité et de la religion, mais tel que la raison et la conscience nous le présentent, comme l'expression de la volonté obligatoire de Dieu. Subordonné à la loi morale, le droit trouve, par la morale publique, un appui dans l'ordre public ; il a dans l'ordre divin sa première base et sa sanction suprême.

A la notion du droit, il importe de joindre une connaissance parfaite des bases de la société, notamment de la personnalité humaine, de la propriété et du travail. L'exacte conception de la personnalité humaine emporte deux choses : d'abord, l'indépendance individuelle ; ensuite, l'obligation pour chacun de contribuer à l'utilité et à l'édification du tout. La propriété privée est fondée sur la nature et indispensable dans l'ordre actuel du monde : la même loi naturelle qui, dans une condition meilleure, aurait approuvé la propriété commune, a dû, après notre déchéance originelle, réaliser la possession privée séparée. Au droit de propriété se rattache le droit de succession. Devoir moral, le travail est aussi un devoir social, et son importance économique comme moyen d'acquisition ne vient qu'en troisième ligne. Il ne peut, non plus que la propriété, exercer ses droits sans remplir en même temps ses obligations envers la société ; " de l'admission de cette vérité dépend la solution de la question sociale ".

La famille est, elle aussi, une des bases de la société, en tant que l'individu y trouve un secours et une aide pour porter les charges qui lui sont imposées par Dieu à l'égard de la totalité. La famille n'est pas fin dans la société, mais seulement moyen pour atteindre une fin plus élevée,

D'ailleurs, sainte en elle-même et par son origine première, elle l'est encore dans l'acte qui la constitue et la renouvelle sans cesse, le mariage. L'État doit protéger et favoriser le mariage, sans prétendre le subordonner entièrement à sa puissance et à son intérêt ; qu'il évite les préoccupations malthusiennes, mais qu'il évite aussi, comme inutiles, les mesures de contrainte en sens contraire ; qu'il laisse à l'union conjugale son caractère religieux et sacramentel, et qu'il respecte, quant à l'éducation des enfants, le devoir le plus sacré et le droit le plus inamissible des parents et de l'Église.

Si maintenant nous portons nos regards sur la société civile, il nous faut d'abord constater les misères de notre situation sociale : elles sont profondes, enracinées dans les idées et la législation. Pratiquement, elles se traduisent par la soi-disant concurrence générale et libre, qui amène l'anéantissement de la classe moyenne et des classes agricoles, avec l'abaissement du travail et des travailleurs au rôle de marchandise. Il est urgent de réorganiser économiquement la société sur les bases de la morale, de la justice et de la religion, de modérer la concurrence par des lois équitables, de réintroduire dans la vie sociale le sentiment de la solidarité ; mais ceci ne deviendra possible que moyennant la forme corporative et la constitution des classes. Que l'État se garde toutefois d'excéder, comme il l'a fait trop souvent, en s'identifiant à la société et en l'absorbant au profit de son absolutisme : cette confusion est un mal pour les lois et les institutions sociales, elle est un mal pour l'administration de l'État et de la société, elle favorise les tendances révolutionnaires et obscurcit chez le peuple la conscience du droit et le respect de la loi.

Quant au socialisme, qui s'annonce au monde comme un sauveur, ses théories et ses prétentions répugnent à la raison comme aux doctrines du christianisme : il nie le véritable rapport économique et la situation juridique respective du capital et du travail. Ni le travail seul, ni le capital seul, n'est la cause de la production de la valeur, tous les deux y ont leur part. Ce mode de production " *capitalistique* " est une loi économique naturelle. C'est en vain que le socialisme nourrit l'espoir de la transformer au point que le travail absorbe le produit tout entier, comme c'est à tort que le libéralisme voudrait la changer en faveur du capital. " Les principes sur la nature de la production, en d'autres termes, les principes sur le capital, l'argent, l'intérêt et l'usure, ne sont pas susceptibles de changement " ; aussi bien, l'Église, quoi qu'en aient dit des apologistes plus zélés qu'habiles, n'a nullement, par suite d'un prétendu renouvellement des conditions économiques, abandonné son enseignement traditionnel en cette matière. " Arrière ces défenses incomplètes qui, pour sauver l'Église, sacrifient sa foi ! " Une longue et très-savante dissertation, présentée sous le nom d'*Appendice*, est consacrée à justifier, rationnellement et historiquement, cette appréciation et la condamnation absolue de tout gain tiré du prêt comme tel. On la lira avec le plus grand profit, et peut-être mériterait-elle l'honneur d'une édition sous forme d'opuscule séparé. Cela ne veut pas dire pourtant que toutes les assertions ou déductions qui y sont contenues aient chance de

s'imposer à tous les esprits. Il nous semble certes difficile et assez peu naturel d'expliquer par une simple tolérance forcée et temporaire les nombreuses réponses données, à notre époque, par les Congrégations romaines pour servir de règle aux consciences.

Quoi qu'il en soit, personne du moins ne contestera les conclusions pratiques de R. P. Weiss. Il y a des mesures à prendre soit contre l'usure, soit pour l'amélioration de la situation sociale en général. Mais comme les maux, les remèdes sont avant tout intellectuels et moraux. Qu'on tâche donc de ramener l'homme à Dieu et à la justice, particulièrement à la justice dans la vie publique ; qu'on s'applique à renouveler l'esprit et à extirper les vices de la société, en réveillant le sentiment de la solidarité universelle et des vertus civiles ; qu'on respecte davantage la famille et qu'on en resserre les liens ; qu'on réforme, surtout pour la femme, le système d'instruction et le système d'éducation, en rendant à celle-ci le pas sur celle-là. Alors on pourra se tourner avec confiance vers les moyens de salut juridiques et sociaux. Ceux-ci devront tendre à assurer le maintien de la classe agricole et de la noblesse, à donner un caractère plus ferme et plus stables aux valeurs diverses, à favoriser la propriété foncière, notamment la petite propriété, à rétablir des classes solidement organisées, enfin à mettre à toutes les libertés tant vantées des bornes raisonnables.

Pour embrasser complètement le champ de la sociologie, une étude spéciale sur l'État est indispensable. Or, l'État peut-être considéré comme société, et comme pouvoir. Sous son premier aspect, il nous intéresse par son origine et par sa fin. Il n'est pas d'institution divine positive, il n'est pas le résultat d'un contrat social ; trois causes concourent à son établissement : les rapports naturels, l'activité humaine libre et le gouvernement de Dieu dans le monde. Sa fin propre et immédiate est la réalisation du bien commun ; il ne peut ni ne doit s'occuper du bien privé qu'indirectement. Ces deux points une fois posés, on en déduit aisément la nature et les limites de l'autorité de l'État ; et l'examen des principes, comme les leçons de l'histoire, prouve qu'il n'y a nulle impossibilité de régner chrétiennement. En suivant la même voie, on arrive à déterminer la notion du droit international, lequel, plus encore que tous les autres, est condamné à l'impuissance dès qu'il ne s'appuie pas sur la morale et la religion révélées.

Un aperçu sur *le Royaume de Dieu*, c'est-à-dire sur l'Église comme société et sur les prérogatives divines qu'elle possède à ce titre, couronne dignement le traité du R. P. Weiss.

Voilà, esquissé dans ses grandes lignes, le canevas de ces magistrales *Institutions de sociologie.* Force nous est de nous borner à ce trop pâle résumé. Nous ajouterons seulement que l'auteur a déployé dans cette partie de son *Apologie* la même profondeur de vues et la même ampleur d'érudition qu'on admire dans les autres volumes du même ouvrage. Nous avons déjà noté, en passant, la solide valeur et ce qui nous semble être le côté faible de son étude sur l'*Économie du capital.* On a pu remarquer aussi que le savant dominicain affirme hautement la nécessité de réformes sérieuses dans notre organisation sociale, et qu'il est de ceux qui ne craignent pas d'invoquer l'intervention de l'État, là où l'initiative privée ne suffirait pas au redressement des abus.

Du traducteur, M. l'abbé L. Collin, nous ne dirons qu'un mot; c'est que le public de langue française lui sera reconnaissant; et cette reconnaissance ne saurait être mince, étant en rapport et avec l'importance de l'œuvre qu'il va populariser parmi nous, et avec la forme qu'il a su lui donner. S'il a dû rencontrer ici des difficultés spéciales, il s'en est tiré généralement avec honneur : le texte original est rendu presque partout avec clarté et en un style coulant; assez rares sont, en somme, les phrases ou les bouts de phrases qui feraient soupçonner qu'on se trouve en présence d'une traduction. En parlant ainsi, nous entendons reconnaître un mérite non banal au travail de M. Collin et de son collaborateur M. Migy; car il faut, en bonne justice, leur tenir compte de la variété, ainsi que du caractère technique et parfois très subtil, des questions traitées. J. F.

La Cité moderne. Métaphysique de la Sociologie, par J. Izoulet. — Paris, F. Alcan.

La biologie nous apprend que des cellules vivantes, de même nature, imparfaites, donnent naissance par leur association (une coordination de forces) aux animaux les plus parfaits. Comment ce fait si important s'est-il passé? C'est que toutes les fonctions, qui incombaient primitivement à la même cellule, se répartissent entre un certain nombre, qui de cette manière se spécialisent à la vision, à l'audition, etc., et ainsi se perfectionnent. M. Izoulet applique cette idée à la société, à la cité. Les hommes primitifs, par l'association mutuelle, se sont divisés le travail, et se sont perfectionnés par la

spécialisation. De même que l'association des cellules fait éclore l'instinct et les facultés de l'animal, de même l'association des anthropoïdes fait éclore la raison, la liberté, les perfections de l'homme : la cité fait les hommes. Dans l'animal, il y a des cellules dirigeantes et dirigées : dans la société, il y a l'autorité et la multitude, l'élite et la foule. La société se perfectionne toujours ; la raison est donc toujours en voie de devenir.

C'est au développement de cette idée fondamentale, aux faits et aux arguments qu'elle peut invoquer en sa faveur, ainsi qu'à son application en psychologie et en morale, que M. Izoulet consacre son ouvrage. Bien qu'il se refuse à assimiler la pensée humaine à la connaissance de l'animal, cependant il tombe dans le matérialisme, car la cité ne fait que développer les perfections latentes de la matière vivante, et la raison humaine n'est qu'un degré supérieur de la vie des animaux. M. Izoulet explique successivement par son hypothèse *bio-sociale*, le passage de l'instinct à la raison, la genèse du sens social, du sens scientifique, du sens industrieux, du sens idéal, le passage de l'appétit à l'aspiration et de l'autonomie à la liberté. Mais les arguments invoqués par l'auteur pour étayer cette thèse ne sont pas décisifs : C'est ainsi qu'il insiste sur le fait du perfectionnement de la raison humaine au sein de la société. Or il suit seulement de là que le contact de la société développe la raison, et non point que celle-ci est le produit exclusif de celle-là ; de même l'enfant naît doué de raison, mais la culture de son intelligence est l'œuvre du temps. H. M.

MAURICE BLOCK, membre de l'Institut. *Les assurances ouvrières en Allemagne.* (Paris, Guillaumin).

La question des assurances est à l'ordre du jour en Belgique, et il est juste qu'avant d'adopter un système quelconque, on s'enquière de ce qui a été fait dans les pays étrangers. L'Allemagne est surtout intéressante à étudier à ce point de vue, parce qu'elle présente à l'observateur l'ensemble des trois grandes assurances ouvrières : l'assurance contre la maladie, les accidents, l'invalidité et la vieillesse. Seule, l'assurance contre le chômage y fait défaut.

Mais l'organisation de ces trois assurances n'est pas identique ; elle diffère au contraire profondément ; chacune constitue une institution

complexe ; on ne saurait donc s'entourer de trop de documents si l'on veut s'en faire une idée exacte et complète. C'est pourquoi des brochures, telles que celle publiée par M. Block s'imposent à l'examen.

Elle réclame et mérite un examen attentif, car elle contient une description très minutieuse des rouages les plus menus de ce vaste organisme. M. Block a voulu faire œuvre objective ; on chercherait vainement dans son travail un jugement, une appréciation générale.

Avant d'entreprendre cette description détaillée, l'auteur s'est arrêté au principe de l'obligation qui caractérise les trois assurances allemandes. Il est intéressant de lire les pages où il rapproche l'assurance obligatoire de l'assistance obligatoire, aujourd'hui qu'en Belgique même certains sociologues se plaisent à agiter le problème d'une fusion plus ou moins complète entre l'assurance et la bienfaisance. Notons cette justification ingénieuse de l'obligation imposée par l'État. " Dans un pays où le devoir de l'assistance est imposé par la loi, on peut établir, comme contre-partie de ce devoir, celui d'éviter l'assistance en pratiquant la prévoyance. En pareil cas ce n'est pas une vertu privée que le législateur veut inculquer, ce qui ne serait peut-être pas sa mission, mais une mesure de police qu'il prend comme lorsqu'il borde la rivière d'un parapet. Si l'autorité publique a le droit d'empêcher qu'on tombe dans l'eau, pourquoi n'aurait-elle pas celui d'empêcher qu'on tombe à la charge d'autrui? — On pourrait ajouter que de deux maux il faut choisir le moindre ; c'est un mal d'imposer une obligation, mais c'est un mal plus grand encore de laisser les gens tomber, par imprévoyance, à la charge de leurs concitoyens. "

Revenant à la fin de sa brochure aux pensées du début, M. Block nous donne une analyse du système d'assistance pratiqué à Elberfeld.

G. L.

Collection de classiques chrétiens comparés, publiée sous la direction de M. L'ABBÉ GUILLAUME, curé-doyen de Beauraing, Tournai, Desclée et de Brouwer. 1895.

La grosse question des " classiques chrétiens et des classiques païens " peut être traitée à plus d'un point de vue.

Au point de vue de l'éducation des facultés, aussi longtemps qu'il ne s'agit que de développer chez l'élève l'esprit d'analyse, l'effort de pénétration de la pensée et la constance de la volonté aux prises avec l'obstacle, on peut se demander, si aucune langue au monde

remplacera jamais la langue éminemment synthétique des auteurs grecs et surtout des auteurs latins de l'époque classique.

Mais il y a d'autres points de vue, notamment le point de vue chrétien auquel se place principalement l'auteur de la collection mentionnée en tête de cet article.

" Ce sera un des étonnements de l'avenir, écrivait un protestant, M. de Gasparin, d'apprendre qu'une société qui se disait chrétienne, a voué les sept ou huit plus belles années de la jeunesse de ses enfants à l'étude exclusive des païens „. [1]) Et tout récemment, dans son *Étude sur L. Veuillot,* Jules Lemaître disait à son tour : " notre société n'est plus chrétienne que d'étiquette, et l'éducation par les païens y pétrit le cerveau même de ceux qui sont préposés par état à la garde de la vérité religieuse „.

Cet état de choses afflige et remplit d'indignation l'âme apostolique de l'abbé Guillaume. Il voudrait, non pas comme on le lui a fait dire, supprimer les classiques païens, mais enseigner à la fois et par *la méthode comparative,* à la jeunesse chrétienne les auteurs païens et les auteurs chrétiens. Jusqu'à présent l'éducation a fait de chacun de nos jeunes gens deux hommes : l'un chrétien par la volonté et les habitudes, religieuses, l'autre, païen par le goût et par l'imagination ; il s'agit de former des hommes chez lesquels le culte du beau soit lié à l'amour du bien et à la connaissance du vrai, et qui, sans refuser un tribut d'hommages à la force morale réelle ou supposée d'un Horatius Cocles ou d'un Mucius Scœvola, réservent néanmoins le plus pur de l'enthousiasme pour la foi des martyrs et pour la grandeur morale des héros et des saints du christianisme.

L'auteur a un plan superbe : à côté du *De viris* de Lhomond il voudrait un *De Viris* chrétien un choix de *Lettres de St-Jérôme* ira de pair avec les *Lettres de Pline ;* les plus beaux *Actes des Martyrs* avec les plus belles *Vies de Cornelius Nepos ;* il voudrait mettre en parallèle le *De Eremo de* saint Eucher et le *De Senectute* de Cicéron, le *De Vita beata* de saint Augustin et le *De Vita beata* de Senèque ; les *proses* d'Adam de saint Victor et les *Odes* d'Horace ; les *Couronnes* de Prudence ou le *Paradis perdu* de saint Avite et les *Métamorphoses* d'Ovide ou le deuxième Livre de l'*Énéide* de Virgile ; le *De Officiis* de saint Ambroise, l'*Apologétique* de Tertullien et le *De Officiis* et le *Pro Milone* de Cicéron, un choix des plus belles *Harangues* des orateurs romains et des plus beaux *Sermons* des prédicateurs chrétiens.

L'ouvrage que nous signalons aujourd'hui à l'attention des profes-

[1]) DE GASPARIN. *Avenir du Protestantisme.*

seurs d'*humanités* inaugure par une sorte d'anthologie moitié chrétienne, moitié païenne, cette brillante série.

Pour aborder impartialement la lecture de cette publication, il faut savoir rompre avec ce préjugé qui oppose le style païen au style chrétien comme le beau s'oppose au laid, l'élégance, la pureté, l'harmonie à une rudesse barbare, sans culture. Il y a une élégance, pureté et une correction chrétiennes comme il y a une élégance, une pureté et une correction païennes. Le principe n'en est pas le même, elles ne suivent pas les mêmes règles ; voilà tout. Mais nier les premières parce qu'elles ne ressemblent pas aux secondes reviendrait à mépriser les vierges de Fra Angelico ou du Pérugin parce qu'elles ne ressemblent pas à la Vénus de Médicis ; ou encore, comme le dit très vivement l'auteur, ce serait vouloir juger l'art gothique d'après les règles de Vitruve,ou apprécier la cathédrale de Cologne en prenant pour type le Parthénon d'Athènes.

Mais il n'y a que l'évidence des faits qui puisse triompher d'un vieux préjugé ; les lecteurs que ces matières intéressent et qui voudront être loyalement éclairés recourront à *la Collection des classiques latins comparés* ; nous leur promettons quelques heures charmantes et nous ne croyons pas nous tromper en ajoutant que M. le Doyen de Beauraing opérera parmi eux plus d'une conversion.

D. M.

Ouvrages envoyés à la Rédaction.

Mgr Chabot. — Grammaire Hébraïque.
Franz Walter. — Das Eigenthum nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin und des Socialismus. (Fribourg, 1895.)
Gardair. — La Connaissance. (Paris, 1895.)
G. Lechalas. — Étude sur l'espace et le temps. (Paris, 1895.)
Mignon. — Les origines de la Scolastique. 2 vol.
Abbé Guillaume. — L'œuvre des classiques chrétiens.

Table des Matières pour l'année 1895.

Mélanges et Documents.

Bulletin de l'Institut supérieur de philosophie.

Comptes-Rendus.

Louvain. — Imp. Polleunis et Ceuterick, rue des Orphelins, 30.

Table alphabétique des Auteurs

cités dans le Tome II (année 1895).

—

R

S

T

U

V

ERRATA

Page	142,	*ligne*	13,	*au lieu de :*	intramoléculaire *lisez :* intermoléculaire.
„	„	„	35,	„	„ „ „
„	161,	„	18,	„	biréfringent *lisez :* polarisant.
„	210,	„	6,	„	Les causes constitutives du monde animé *lisez :* du monde inanimé.
„	220,	„	35,	„	la science et la pitié *lisez :* la science et la piété.
„	221,	„	17,	„	est enrichie *lisez :* est enrichi.
„	„	„	32,	„	de la cause matérielle et de la cause finale *lisez :* de la cause matérielle, de la cause formelle et de la cause finale.

Table alphabétique des noms d'auteurs.

